النظام الاقتصادي الإسلامي

(خصائصه - اهدافه- اثار تطبيقه)

دكتور
يوسف إبراهيم يوسف
أستاذ الاقتصاد الإسلامي
بجامعة قطر

الطبعة الرابعة

١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

بمشيئة الله تعالى تعالج هذه الدراسة موضوعا على جانب كبير من الأهمية هو «النظام الاقتصادي الإسلامي»· ولقد كانت الصورة الأولى لهذه الدراسة محاضرات القيت على طلبة وطالبات جامعة قطر، وبرغم تطويرنا لها، فلازال أصلها يلقي بظلاله عليها· حيث الميل إلى الإطناب وتبسيط الفكرة، بل ربما إعادتها - أحيانا- في صياغة جديدة، لتراعي تعدد مستويات الطلاب من ناحية، وليتحقق استيعابها تماما من ناحية ثانية·

ولقد اقتضى المقام الاهتمام بمقارنة النظام الاقتصادي الإسلامي، بغيره من النظم الوضعية، كلما وجدنا ذلك مطلوبا لفهم الجزئية محل البحث· هذا وقد انصبت الدراسة على جزئيات ثلاث داخل موضوع النظام الاقتصادي الإسلامي، رأينا أن علاجها يعطى صورة واضحة عن هذا النظام، هذه الجزئيات هي:

١- خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي التي تميزه عن غيره من الأنظمة·

٢- أهدافه التي يسعي إلى تحقيقها·

٣- الآثار المترتبة على تطبيقه في حياة المسلمين·

هذا والله نسأل أن يجعل هذه الدراسة دعوة للأمة الإسلامية لتعود إلى مناط عزها ، وسبيل نهضتها ، أى العودة إلى كتاب ربها وسنة نبيها ، وتطبيق النظام الاقتصادي المشتق منهما .

إنه سميع قريب مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

تمهيد :

موضوع الدراسية:

كي يتضح لنا موضوع دراستنا ، علينا أن نعلم أن الدراسة الاقتصادية تتناول- في إطارها الواسع- ثلاثة مجالات:

(١) الأول منها يختص بتفسير الواقع المشاهد، ومحاولة استنباط القوانين والنظريات التى تحكم سير هذا الواقع، وهذه هى مهمة «علم الاقتصاد».

(٢) والثانى منها يتناول الأصول والأسس والمبادئ التى تفضل المجتمعات والجماعات أن تهتدى بها فى تنظيم شئونها، وهذه هى مهمة «المذهب الاقتصادى».

(٤) والثالث منها يتناول كيفية تطبيق الأصول والمبادئ التى يتضمنها «المذهب الاقتصادى»، وإخراجها إلى حيز التنفيذ وميدان الواقع. وهذه هى مهمة «النظام الاقتصادى».

وكمثال يقرب لنا هذا التقسيم للمجال العريض للدراسات الاقتصادية نقول:إن الرأسمالية المعاصرة قد قامت على فكرة جوهرية، هى فكرة الحرية، وكان الأساس الذى يبتغى المجتمع الرأسمالى أن ينظم شئونه عليه، هو هذه الفكرة، فكرة الحرية فى كل المجالات وشتى الشئون. إذا فالمذهب الذى يعتنقه هذا المجتمع

هو «المذهب الحر» أو «مذهب الحرية الاقتصادية».

أما البناء الذي أقيم لتطبيق هذه الفكرة فإنه شئ مختلف، إنه النظام الاقتصادي الرأسمالي بهياكله وأشكال المؤسسات فيه، ومراكزه الحاكمة. ومع المذهب الاقتصادي، والنظام الاقتصادي الرأسماليين، وجدت الدراسات الاقتصادية النظرية التي تهتم بدراسة واقع الحياة كما تشاهد، من أجل التعرف على العلاقات التي تربط مختلف الظواهر الاقتصادية، ثم استنباط القوانين والنظريات الاقتصادية التي يعتقد أنها تحكم سير الواقع. وهذه هي مهمة علم الاقتصاد كما قلنا.

من هذا المثال يتبين لنا أن هناك ثلاثة أنواع من الدراسة الاقتصادية بناء على وجود هذه المجالات، فهناك دراسة المذاهب الاقتصادية، وهناك دراسة النظم الاقتصادية، وهناك علم الاقتصاد. وهذه الانواع من الدراسة توجد في ظل الحياة الاقتصادية المعاصرة، والتي تعيشها دول العالم المتقدمة اقتصاديا.

فإذا بحثنا عن «النظام الاقتصادي الإسلامي» فإن ذلك يتطلب وجود مجتمع يطبق المبادئ والأصول الإسلامية في سلوكياته الاقتصادية. ومن ثم فإننا نتساءل عن هذا المجتمع، هل يوجد؟

هنا ينقسم الكتاب في هذا الميدان، فبعضهم يرى في

المجتمعات المعاصرة مجتمعات إسلامية ، فيتحدث عن التطبيق الإسلامي بالسعودية، أو عن التطبيق الإسلامي بمصر أو عن التطبيق الإسلامي بالمغرب. . الخ. والبعض الآخر لا يرى هذا الرأى، وإنما يرى أن هذه المجتمعات، وإن كانت إسلامية في عقيدتها، فإنها لا تستلهم الإسلام في نظمها، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نتخذ منها مثالا على كيفية سير النظام الاقتصادي الإسلامي.

هذا الخلاف يقوم حول المجتمعات المسماة بالإسلامية اليوم، بيد أن هناك اتفاقاً بين الجميع على أن النظام الاقتصادي الإسلامي قد وجد، وخرج إلى حيز الوجود. وطبقت مبادئ وأصول المذهب الإقتصادي الإسلامي خلال عصور كثيرة، و أزمنة طويلة، تسبق عصرنا الحديث. فهناك فترة كان الالتزام بالإسلام فيها التزاما كاملا، ألا وهي فترة الخلافة الراشدة، وفترة أخرى كان الالتزام فيها بالإسلام شبه كامل، ألا وهي فترة الخلافتين الأموية والعباسية، ثم بقية الفترات التي تلت ذلك والتي تعرض التزامها بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي للمد والجزر، حتى كانت الفترة التي سيطر علينا فيها الاستعمار الأوربي، فبدل نظمه بنظمنا، وعندما انزاح عنا ثقله السياسي ترك لنا الواقع الاقتصادي- وغيره- محكوما بنفس الأساليب وتسيطر علينا نفس المؤسسات التي غرسها الاستعمار واقامها ، بل وخلق لهذا الواقع مناصرين ومنافحين عنه من بين أبناء هذه الأمة.

وعليه فإنه إذا كان واقع النظم الاقتصادية القائمة في العالم الإسلامي لا يعطينا الصورة الصحيحة للنظام الاقتصادي الإسلامي، فإننا نستطيع أن نستلهم الفترات التي طبق فيها المذهب الإسلامي، واقيم فيها نظامه الاقتصادي، لنتعرف منها على كيفية إخراج المذهب الإسلامي إلى حيز التنفيذ، ونتعرف منها على الصورة المتوقعة لنظام اقتصادي يقام على أساس هذا المذهب.

إذا فنحن مضطرون إلى دراسة النظام الاقتصادي الإسلامي، دراسة نظرية، ولن نستطيع أن نقدم نموذجا عمليا له من الواقع المشاهد، الذي يعيشه الناس، بعكس دراسة النظم الاقتصادية الرأسمالية أو الاشتراكية، والتي نستطيع بعد دراستها من الناحية النظرية، أن نقدم الأمثلة العملية الواقعية لها، من خلال التمثيل بمجتمع يقيم نظامه على أساس حر، أو على أساس اشتراكي.

هذا عن دراسة النظم الاقتصادية الإسلامية، أما إذا تحدثنا عن علم الاقتصاد الإسلامي، وقصرنا معنى العلم على تفسير الواقع وشرح الظواهر المشاهدة، فإن ذلك يتطلب أيضا وجود المجتمع الذي يطبق الإسلام ويسير على هديه في المجالات الاقتصادية، حتى تتاح الفرصة للمفكرين ليدرسوا سير هذا المجتمع، ويستنبطوا القوانين التي تحكم سيره. ويقيموا على أساسها النظريات الاقتصادية الإسلامية. أما قبل ذلك فإن علم الاقتصاد الإسلامي سيظل علما بمفهوم غير مفهوم تفسير الواقع

وشرحه، لأن هذا الواقع غير موجود حتى يشرح ويفسر وتستنبط منه القوانين والنظريات. ويكون موقفنا الحالي من علم الاقتصاد الإسلامي هو نفس موقفنا الذي حددناه بخصوص دراسة النظام الاقتصادي الإسلامي. أى بناء نموذج لتطبيق إسلامي، يتم من خلاله تقديم تفسير لما سيكون عليه الواقع المشاهد عندئذ، وشرح الظواهر، واستنباط القوانين، وإقامة النظريات.

النظم الاقتصادية المعاصرة:

يعيش في العالم اليوم مذهبان اقتصاديان هما:

(١) المذهب الحر أو الرأسمالي أو الفردي...

(٢) المذهب الجماعي أو الاشتراكي.

ولكل دولة أو مجتمع يؤمن بأحد هذين المذهبين طريقته في تطبيقه، ومن ثم يكون له نظامه الاقتصادي الذي يختلف عن النظام الاقتصادي لغيره من المجتمعات التي تؤمن بنفس المذهب، يختلف عنه قليلا أو كثيرا، فداخل مجموعة الدول المؤمنة بالمذهب الفردي توجد عدة تطبيقات لهذا المذهب. وداخل مجموعة الدول المؤمنة بالمذهب الجماعي توجد أيضا عدة تطبيقات لهذا المذهب، ومن ثم توجد نظم اقتصادية رأسمالية، ونظم اقتصادية اشتراكية، وتقترب النظم من بعضها أو تبتعد، ولكنها تبقى في النهاية منتمية إلى

مـذهب واحـد، أي أنه برغم مـاقـد يوجـد من فـروق بين النظم الاقتصادية في كل مجموعة، إلا أنه تجمعها مجموعة من الخصائص المشتركة التي نستطيع بها أن نميز انتماءها إلى المذهب الذي تؤمن به، ومن ثم نستطيع أن نقول: إن هناك نظاما اقتصاديا رأسماليا، ونظاما اقتصاديا اشتراكيا، ونعني بذلك التركيز على مابين هذه النظم من سمات مشتركة جاءتها من انتمائها إلى مذهب واحد، وإن كان هذا لا يعني انعدام الفروق بينها، وبعبارة أخرى لا يعني أنها كلها قد صبت في قالب واحد، وذلك أن تطبيق المذهب الاقتصادي في مجتمع ما، إنما يأخذ بعين الاعتبار ظروف هذا المجتمع وتاريخه الخاص ووضعه المختلف عن بقية المجتمعات، ومن ثم فإن صورة النظام الاقتصادي فيه لن تكون مماثلة لصورة النظام الاقتصادي في غيره من المجتمعات التي تختلف عنه فيما ذكرنا. ولذلك فإن الذي نشاهده في عالم الواقع يشهد بوجود مجموعة من النظم داخل كل مذهب.

فهناك النظام الاقتصادي الرأسمالي الفرنسي.

والنظام الاقتصادي الرأسمالي الامريكي.

والنظام الاقتصادي الرأسمالي البريطاني.

والنظام الاقتصادي الرأسمالي الياباني.... وهكذا.

وكذلك على الجانب الآخر يوجد النظام الاقتصادي الاشتراكي

الصيني والنظام الاقتصادي الاشتراكي الكوبي . . . وهكذا .

النظام الاقتصادي الإسلامي:

في الوقت الذي تسيطر فيه المذاهب الرأسمالية والاشتراكية، وتوجد فيه النظم المتعددة داخل كل مذهب ، فإن هناك مذهبا ثالثا هو المذهب الاقتصادي الإسلامي، وهناك نظم اقتصادية إسلامية مستكنة تجمع قواها لتخرج إلى حيز الواقع، بعد أن ظلت في حالة كمون فترة طويلة، هي فترة الغفلة التي مرت بالعالم الإسلامي. ولهذه النظم خصائص مشتركة تجمع بينها، بسبب انتمائها إلى مذهب واحد هو المذهب الاقتصادي الإسلامي.

وسندرس هذه النظم على أساس مابينها من خصائص مشتركة وبعبارة أخرى سندرس «النظام الاقتصادي الإسلامي» مؤمنين بأن كل دولة إسلامية عندما تطبق المذهب الاقتصادي الإسلامي سيكون لها تطبيقها الذي يتناسب والظروف التي تعيشها ، أى أننا نؤمن بإمكانية وجود أنظمة اقتصادية إسلامية متعددة، تقترب من بعضها أو تتباعد بقدر اختلاف أو إتفاق الظروف المحيطة بالمجتمعات الإسلامية. أى أننا نؤمن بأ ن كل دولة إسلامية تطبق الإسلام سيكون لها نظامها الاقتصادي المتفق في نفس الوقت مع المذهب الاقتصادي الإسلامي، ذلك أن النظام الاقتصادي الإسلامي في دولة ما، ليس إلا تطبيقها للمذهب الإسلامي الاقتصادي، وهذا التطبيق عمل اجتهادي بشرى يؤخذ فيه واقع المجتمع وظروفه في

الحسبان، ولما كانت الظروف مختلفة، فإن النظام الاقتصادي لبلد ما سيكون مختلفا عن النظام الاقتصادي الإسلامي لبلد آخر، ولكن تبقى كلها في حدود وداخل المذهب الاقتصادي الإسلامي، أى أن التطبيق في كل دولة لن يكون مخالفا أو متعارضا مع أصل من أصول المذهب الاقتصادي الإسلامي، وإلا لما كنا نطبق الإسلام.

هذا وإن الصحوة الإسلامية المعاصرة توشك أن توجد لنا مجتمعات تطبيق الإسلام، لنرى ، فيها واقعا عمليا لأنظمة اقتصادية إسلامية، نستطيع أن نتخذها أمثلة تطبيقية لدراسة النظام الاقتصادي الإسلامي كما تتخذ الولايات المتحدة أو الصين أمثلة تطبيقية لدراسة الأنظمة الرأسمالية أو الاشتراكية.

وستقتصر دراستنا هذه، على ثلاثة موضوعات رئيسية، أولها دراسة الخصائص التي تميز النظام الاقتصادي الإسلامي عن غيره من النظم، وثانيها دراسة الأهداف والوظائف التي يؤديها النظام الاقتصادي الإسلامي، وآخرها دراسة الآثار المترتبة على تطبيق الإسلام والالتزام بنظامه الاقتصادي.

الباب الاول

خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي

لكل نظام اقتصادي خصائصه التي تميزه عن غيره من الأنظمة، ويشار إليه بها، وعن طريقها يعرف، فإذا كانت الحرية المطلقة، والملكية الخاصة وجهاز السعر أو الاثمان ، خصائص يتميز بها النظام الاقتصادي الرأسمالي التقليدي، وكانت الملكية الجماعية أو العامة، وسيطرة الدولة المطلقة والتخطيط المركزي خصائص يتميز بها النظام الاشتراكي، فإن للنظام الإسلامي خصائصه التي تميزه ويتميز بها .

وتتمثل خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي فيما يلي:

(١) الحرية المقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية .

(٢) الملكية المزدوجة التي تجمع بين الملكيتين الخاصة والعامة .

(٣) المنافسة الخيرة الخاضعة للضمانات المانعة من الانحراف .

(٤) الدولة المتداخلة ذات الدور الايجابي غير المسيطر .

تلك هي الخصائص الاقتصادية الجوهرية التي تميز النظام

الاقتصادي الإسلامي وتعطيه هويته المستقلة، ويتفرع من هذه الخصائص الجوهرية خصائص ثانوية سنتناولها أثناء بسطنا القول في الخصائص الجوهرية المذكورة.

الفصل الأول

الحرية المقيدة بأحكام الشريعة

مقدمة:

تتعدد مناحي الحياة التي يطلب الناس فيها الحرية، فهناك المنحى السياسي، والمنحى الاقتصادي، والمنحى العقلي وغير ذلك، وقد وقفت المذاهب والنظم من هذه الحريات مواقف مختلفة، مابين معترف بها جميعها، ومعترف ببعضها دون البعض الآخر. وإذا اتفق أكثر من مذهب حول واحدة من هذه الحريات، فقد يكون لكل منها فكرته الخاصة به عن مضمون هذه الحرية ومداها.

وللإسلام من هذه الحريات موقفه المتميز بين سائر المذاهب والنظم التي عرفتها البشرية، ولا نكون مبالغين إن قلنا إن الحرية تكاد أن تكون من الإسلام لحمته وسداه، فلا تعرف البشرية شريعة سماوية أو وضعية أرست أسس الحرية وجعلتها قاعدة لكل شئ فيها، كما يرى ذلك واضحا في الإسلام. فالحرية في الإسلام قيمة أساسية، كفلها للإنسان في شتى مناحي الحياة الفكرية والمادية والعقدية والعملية. والمبدأ الذي تتفرع عنه الحرية كقيمة في الإسلام، هو حرية الاختيار، تلك الحرية التي لا تخطئها عين تنظر في المبادئ والأصول التي قام عليها الإسلام، فقد قررت هذه الأصول والمبادئ، ابتداء وقبل كل شئ، أن الإنسان مختار في كل

ما يفعل أو يذر، مختار في أن يطيع أو لا يطيع، وأول حق له في الاختيار يتمثل في إختياره بين الإيمان بالإسلام أو الكفر به «فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر»[١] فذكر إنما أنت مذكر، لست عليهم بمسيطر»[٢].

ويتفرع عن حرية الاختيار في الإسلام ، الحرية السياسية، وهي التي تتمثل في حق الفرد في توجيه سياسة المجتمع، عن طريق حقه في اختيار ولاة الأمور، ومراقبتهم وتقديم النصح لهم، وضرورة أن يستمعوا لهذا النصح، وحقه في المشاركة في عزلهم إذا خرجوا عن العقد الذي أبرمته الأمة معهم . وتنطلق الحرية السياسية في الإسلام من تقرير مبدأ الشورى في الحكم، وتكليف كل فرد بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقرير أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، حتى لو كان هذا المخلوق هو الرسول الكريم صلوات الله وسلامه عليه، ياأيها النبي إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً . . ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهن الله»[٣].

ويلزم للحرية السياسية حرية الرأى، ولقد كان من خصائص الإسلام التي امتاز بها أن أوجب على كل فرد أن ينتقد الخطأ، وأن

---

(١) سورة الكهف الآية رقم ٢٩.

(٢) سورة الغاشية الآيتين رقم ٢١و ٢٢.

(٣) سورة الممتحنة، الآية رقم ١٣

يوجه إلى الخير، بل جعل الإسلام من هذا النقد والتوجيه فريضة تتبع الإيمان، لا مباحا يتبع المشيئة. فبين أن تتبع الأعمال بالتصويب والتخطئة أيا كان مقترفها، هو سر تفضيل هذه الامة «كنتم خير أمة أخرجت للناس، تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وتؤمنون بالله»(٤). والاستقلالية في الرأى، والبحث عن الحق، والوقوف تحت مظلته، مهما وقف الكثيرون تحت مظلات أخرى، تكليف إسلامي واضح «لا يكن أحدكم إمعة يقول: أنا مع الناس، إن أحسن الناس أحسنت، وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا، وإن أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم»(٥).

ويترتب على الحريات السابقة التي أقرها الإسلام، ودعا إلي ممارستها (حرية الاختيار وحرية الفكر وحرية البحث عن الصواب والحق) يترتب عليها حرية الفرد في البحث عن الأفضل والأنفع له في حياته المعيشية، أى الحرية الاقتصادية، أى أن الحرية الاقتصادية في الإسلام نتيجة منطقية لما قرره الإسلام من حريات سياسية وعقلية وفكرية فضلا عن أنها مقررة في الإسلام على وجه الاستقلال. إن الحرية بشتى أقسامها أصل من أصول الإسلام، وهي فيه دعامة كل إصلاح وصلاح، فالحرية العقلية هي أساس قبول الإسلام أو رفضه، وهي أساس صحة العمل الإنساني ليستحق

(٤) سورة آل عمران الآية رقم ١٢.

(٥) رواه التزمذي وقال حسن غريب، انظر سنن الترمذي باب البر حديث رقم ٢٠٠٨.

الثواب أو العقاب، والحرية السياسية أساس علاقة الحاكم والامة من بيعة له وإبقائه في منصبه أو عزله منه، والحرية الاقتصادية هي أساس التعامل والتعاقد والتصرف في الشئون الاقتصادية. ولا أدل على كل ما قدمنا، من اجماع الفقه الإسلامي على أن تصرفات المكره كلها باطلة، فمن آمن مكرها أو بايع الحاكم مكرها، أو باع واشترى مكرها، فلا قيمة ولا أثر لكل ذلك في ميزان الإسلام.

وهذه السلسلة من الحريات في الإسلام إنما تهدف إلى إزالة العوائق المفتعلة أمام الفطرة الإنسانية ليتاح للإنسان تحقيق المقام السامي الذي رفعه الله إليه بجعله خليفة عنه في أرضه، يقيم عليها الحياة الآمنة العادلة الكريمة، التي تليق بالمخلوق الذي كرمه الله تعالى في ظل الهداية التي جاءت من ربه «فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى، ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا»[٦].

وبرغم تماسك هذه الحريات في الاسلام، فإنها حلقات من سلسلة واحدة، لكننا بمشيئة الله تعالى سنكتفي هنا بتحليل الحرية الاقتصادية في الإسلام، على أساس أنها تمثل إحدى خصائص النظام الاقتصادي الذي يقيمه هذا الدين، سائلين المولى سبحانه أن يجنبنا الزلل، وأن يسدد منا القول، وأن يحقق لنا القصد، وهو وراء القصد، وهو ولي التوفيق.

---

(٦) سورة طه الآيتان رقم ١٢٣و ١٢٤.

المطلب الأول

طبيعة حق الحرية الاقتصادية في الإسلام

حق الحرية الاقتصادية ، أحد الحقوق التي أعطتها الشريعة الإسلامية للفرد ، وهي كبقية الحقوق لا تثبت إلا عن طريق الشريعة، وإذا كان الأمر كذلك فإن منشأ حق الحرية الاقتصادية هو الشريعة الإسلامية.

وإذا كانت الحرية تعني من بين ما تعني، حق الفرد في الملكية الخاصة، وحقه في التصرف فيما يملك من إمكانيات مادية وجسمية، فإن مصدر كل هذه الحقوق هو الشارع الذي أعطى الإنسان الملك بترتيبه على السبب الشرعي. وكون هذه الحقوق لا تثبت إلا باثبات الشارع وتقريره، أمر متفق عليه بين فقهاء الإسلام، فالحق في الشريعة الإسلامية ليس ناشئا عن طبائع الاشياء، وإنما هوناشئ من إذن الشارع وجعله السبب منتجا لمسببه[٧] .

وعلى هذا فإن الحق- أى حق- في الشريعة الإسلامية، ليس منحة من المجتمع ، أو القانون الذي تضعه الأمة، كما أنه ليس حقا طبعيا لصاحبه، بل هو منحة وهبها الله تعالى للإنسان من أجل أن

---

(٧) محمد ابو زهرة: الملكية ونظرية العقد، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون رقم طبعة ، سنة ١٩٧٦، ص٧١.

يحقق بها مصالحه الدنيوية والأخروية. وبالتالي فليس للمجتمع ولا للدولة التي تمثله أن يتعرضا للفرد في حقوقه مادام يلتزم بشروط المانح وأوامره، أى مادام ملتزما بالشريعة الإسلامية، التي تحدد الحقوق وحدودها، وكيفية استعمالها.

ومن هنا أيضا فلا مجال في الشريعة الإسلامية لتصور الحقوق المطلقة التي لاصحابها مطلق الحرية في استعمالها وفق أهوائهم. فالحقوق المطلقة بهذا المعنى لا تثبت في شريعة تستمد أحكامها من الشارع الرحيم بالناس كافة، وبدهي عندما تكون الحقوق قد نشأت بتقرير الشريعة، أن تكون هذه الحقوق في نطاق الشريعة التي أعطتها للأفراد.

وعليه فإن الحرية الاقتصادية حق مقرر للإنسان في نطاق الشريعة شأنه شأن بقية الحقوق، ومن ثم كانت الحرية الاقتصادية التي أعطيت للفرد في ظل الإسلام هي الحرية المقيدة، وليست الحرية المطلقة. وفي ظل إيماننا بأن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لتحقيق المصالح ودفع المفاسد، فإننا نؤمن بأن القيود التي أوردتها الشريعة على الحرية الاقتصادية ليست إلا حماية لهذه الحرية من أن تنقلب أداة للاستغلال، أو وسيلة للظلم، فيذوق المجتمع وأفراده منها الوبال، فهي قيود وضعت لتحقيق مصلحة المجتمع ومصلحة من منحوا الحرية المقيدة، إنها قيود ليست لذات التقييد، وإنما هي لمنع الحرية من أن تنحرف عن الطريق السديد.

لقد كان قوم شعيب عليه السلام يرون أن حق الملكية حق مطلق لا يقبل التقييد، وأن لهم أن يفعلوا في أموالهم ما يشاءون لكن الله تعالى يبين لهم أن ما بيدهم هو فضل الله عليهم. وعليهم أن يلتزموا في سلوكهم الاقتصادي بأوامر الله تعالى، فقال لهم على لسان شعيب: إعبدوا الله ما لكم من إله غيره، ولا تنقصوا المكيال والميزان، إني أراكم بخير، وإني أخاف عليكم عذاب يوم محيط، وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين، بقية الله خير لكم إن كنتم مؤمنين[٨]. فالله تعالى يرى مصلحتهم (بقية الله خير لكم) في تخليهم عن زعم الحرية المطلقة، وأن يجعلوا هذه الحرية داخل إطار وضعه لهم، يتمثل في إيفاء الكيل والميزان وعدم بخس الناس قيم أشيائهم، وأن لا يعيثوا فسادا في الارض بعد أن أصلحها الله.

فالحرية الاقتصادية في منهج الله تعالى مقيدة بما جاء به هذا المنهج، وهي كغيرها من الحقوق مصدرها شرع الله تعالى، ومن الطبيعي أن تمارس في نطاق هذا الشرع. ومن ثم لا تستطيع جهة أخرى وضع قيود على سلوك المسلم تحد من الحرية الممنوحة له داخل إطار الضوابط الشرعية، ويقع باطلا كل إجراء يمثل قيدا لا تسمح به أصول الشريعة الإسلامية، لأن «الامة لا تملك تغيير شرع الله، ولا استعمال سلطانها فيما يناقضه، ورئيس الدولة- وهو وكيل عن

(٨) سورة هود الآيات رقم ٨٤- ٨٦.

الأمة- لا يملك ذلك قطعا لأن الوكيل لا يملك فيما وكل فيه أكثر مما يملك الموكل»[٩].

المطلب الثاني
مضمون الحرية الاقتصادية
بين الإسلام والفكر الوضعي

ما الذي يعنيه المفكرون، عندما يتحدثون عن الحرية الاقتصادية؟ أيعنون بهبا الحرية المطلقة الخالية من كل قيد؟ أم يعنون بهبا حرية الأفراد في إتخاذ القرارات الاقتصادية المطلقة داخل إطار معلوم من التشريعات والقوانين؟ تلك القوانين التي لا ينبغي للدولة أن تغيرها إلا باتباع الطرق التي أقرتها الجماعة، وعن طريق المجالس النيابية التي تمثل الأفراد حقيقة، والتي هي نتاج ما يتمتع به الأفراد من حرية سياسية، هي المقدمة الأولى للحرية الاقتصادية بهذا المضمون ، والتي ترتبط بها بأوثق العرى.

إن كان المقصود بالحرية الاقتصادية المعنى الاول، فلاشك أن حرية بهذا المعنى لا توجد إلا في خيال الكتاب، وخارج أرض الواقع الذي يعيشه أى مجتمع. ذلك أن المجتمع الذي يخلو من تشريعات

(٩) د. عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، مكتبة الرسالة، بيروت سنة ١٩٨٢ بدون رقم طبعة ، ص٩٤.

ونظم وقوانين مكتوبة أو متعارف عليها ، تنظم العلاقات الاقتصادية بين الناس وتحدد النقطة التي تنتهي عندها حرية فرد كي لا تجتاح حرية فرد آخر، هو مجتمع لا تتحقق فيه شروط قيام المجتمع، وبالتالي فهو مجتمع لم يتكون بعد. أما إن كان المقصود هو المعنى الثاني، والذي تخضع فيه الحرية لضوابط القانون الذي أقره المجتمع، فإن هذا المضمون للحرية الاقتصادية يشاهد في الكثير من المجتمعات، وهو الذي يقابل على أرض الواقع صورة أخرى تعرفها مجتمعات أخرى، ليس للأفراد فيها حق اتخاذ القرارات الاقتصادية، حيث يعطى هذا الحق للدولة التي تتخذ القرارات وتصدر التعليمات التي لا يملك الأفراد حيالها إلا تنفيذها.

ومن أهم القرارات الاقتصادية التي يتاح إتخاذها للأفراد في الصورة الاولى من المجتمعات، ولا يملك الفرد في الصورة الثانية حق إتخاذها، قرار التملك الفردي لعوامل الانتاج المادية، فهذا حق متاح للفرد في الصورة الاولى، وفي حدود القانون الصادر عن ممارسة الحرية السياسية، وهو حق لا يملكه أفراد مجتمعات الصورة الثانية، وهي مجتمعات لا تتمتع بالحريات السياسية.

وترتيبا علي ما سبق ، ليس المقصود بالحرية الاقتصادية الانطلاق من كل قيد، وإنما المقصود بها الحرية داخل ضوابط يضعها أعضاء المجتمع بالطرق التي يرونها محققة للصالح العام والخاص،

وتتفق مع القيم العليا التي يحرص أفراد المجتمع على إفراغها في أشكال تشريعية ومبادئ قانونية، يرتضونها إطارا عاما يمارسون الحرية الاقتصادية داخله.

إن أكبر المدافعين عن الحرية الاقتصادية في الفكر الوضعي التقليدي وهو «آدم سميث» لم ير الحرية الانطلاق من كل قيد، وإنما رأى فيها الإطار السليم لزيادة الثروة، وعندما يتهدد هذا الهدف فإنه لا يتردد في الخروج عليها محافظة على المصلحة العامة، وموقفه من الاحتكار شاهد على ذلك، كذلك لم يتردد «آدم سميث» في تقرير حق الدولة في التدخل بتنظيم المهن الأساسية، وتحديد شروط ممارستها، أو في تنظيم البنوك والرقابة عليها[١٠]. كذلك نستطيع أن ندرك أن الحرية الاقتصادية عند «آدم سميث» ليست الانطلاق من كل قيد، عندما يقول: إن مهمة الدولة تنحصر في الاشراف على سير النظام الاقتصادي في مجموعه[١١]. فهذا يقطع بموافقته على وجود إطار عام تضعه الدولة التي تمثل الجماعة، كي تمارس الجماعة الحرية الاقتصادية في ظله. هذا هو المقصود بالحرية الاقتصادية عند المفكرين الوضعيين، في المجتمعات التي تؤمن بالحرية الاقتصادية، فما هو مضمونها في الفكر الإسلامي؟

---

(١٠) د. سعيد النجار، تاريخ الفكر الاقتصادي، دار النهضة العربية، بيروت سنة ١٩٧٣ بدون رقم طبعة، ص١٢٧- ١٢٨.

(١١) المرجع السابق، ص١٢٧.

وهل يتفق مع مضمونها الذي رأيناه في الفكر الوضعي أم يختلف عنه؟ وإذا كان يختلف عنه فهل الاختلاف في الجوهر أم في الإطار أم في مصدر الإطار؟ بناء على ما قررناه في المطلب السابق من أن الحرية الاقتصادية في الإسلام مقيدة بما جاء به شرع الله تعالى وأنها من الطبيعي أن تمارس في نطاق هذا الشرع، فإننا نرى أن مضمونها في الإسلام لا يختلف جوهره عن المضمون الذي رأيناه لدى الفكر الوضعي الذي يدين بمذهب الحرية، فكلاهما يقر ممارسة الحرية داخل إطار قانوني. والفرق بينهما يتمثل حقيقة في الفرق بين الإطار الذي يحتوى الممارسات في كل من الفكرين من ناحية، كما يتمثل في مصدر هذا الإطار من ناحية ثانية.

فبخصوص الفرق الأول، فإن الإطار الذي تمارس الحرية الاقتصادية في ظله في الفكر الوضعي، يتمثل في الضوابط القانونية التي يضعها المشرعون لتحكم من السلوكيات ما يقع تحت بصر القانون، وهو بهذا لا يحكم إلا ظواهر الأمور، وهو محكوم برؤية المشرعين لما تستقيم به الأمور، وتصلح عليه الممارسات، وتتحقق به مصالح المجتمع، ولما كانت هذه الرؤية هي في حدود الظروف المحيطة، وهي ظروف متغيرة من فترة زمنية إلى فترة زمنية أخرى، فإن الإطار نفسه يخضع للتغير من فترة إلى أخرى أيضا، ويجد المشرع نفسه في حاجة إلى زيادة الضوابط أو التقليل منها تبعا لذلك، أى أن الإطار في ظل الفكر الوضعي إطار متغير، والمبادئ التي يتكون منها ذات صلاحية وقتية، بل ومكانية.

وفي المقابل نجد الإطار الذي يحكم الحرية الاقتصادية في ظل الإسلام، يتكون من الضوابط والمبادئ التي أنزلها الله سبحانه أساسا ، وهي بحكم أ نها من لدن حكيم خبير، ذي علم محيط، لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، فإنها مبادئ ذات شمول زمني ومكاني، تصلح عليها الحياة الإنسانية في كل زمان ومكان، وليست في حاجة إلى تغيير في أصولها بمرور الزمان. وهي بحكم ورودها منه سبحانه، لا تحكم الظواهر فقط وانما تحكم ظاهر وباطن سلوك الإنسان، حيث يكون للنية أثر هام على كل الممارسات، وربما لا يجرم سلوك ما قضائيا، ويكون مؤثما دينياً.

ولاشك أن هذا الفرق راجع إلى الفرق بين التشريع الذي مصدره الإنسان، والتشريع الذي مصدره الله سبحانه وتعالى. وهذا ينقلنا إلى الفرق الثاني وهو مصدر الإطار الذي يحكم الحرية الاقتصادية في النظامين، إن مصدر الإطار في النظم الوضعية المؤمنة بالحرية هو الإنسان مستقلا ، لا يرجع في ذلك إلا إلى فكره وما يراه عقله مصلحة للجماعة والفرد. لكنه في النظام الإسلامي يتكون من مستويين، يتبع ثانيهما أولهما ، والمستوى الأول يتمثل في المبادئ والقواعد والضوابط التي وضعها الله سبحانه، وأنزل بها شريعته، والمستوى الثاني يتمثل في الضوابط والقواعد التي يتوصل إليها الإنسان مستلهما المبادئ التي أنزلها الله تعالى لتكون معالم ضابطة لسلوك الإنسان من الانحراف، ومنارات هادية للفكر من الزلل، وأصولا عاصمة للعقل من أن يضل، وللقلب من

أن يزيغ.

وعلى ذلك فـإن الإنسـان في ظل الإسـلام يشـارك في وضع تفصيلات الإطار، ولا يستقل بوضعه، بينما الإنسان في الأنظمة الوضعية يستقل بوضع الإطار كاملا، فإذا كان جوهر الحرية- كما قلنا- يتمثل في حق اتخاذ الفرد للقرار ات الاقتصادية داخل إطار من الضوابط ، فإن هذا القدر مشترك بين الفكر الإسلامي والفكر الوضعي الذي يدين بمذهب الحرية، ويكون الاختلاف بينهما في دور الإنسان في وضع الإطار، هل يستقل به، أم يتلقاه من سلطة أعلى منه لها العلم المحيط والحكمة البالغة، والمعرفة المطلقة بما يصلح الإنسان، وما تستقيم عليه الحياة؟ ويترتب على ذلك اختلاف في مدى عدالة الضوابط ومدى صلاحية القواعد، ومدى استقامة المبادئ التي يتكون منها الإطار في كل نظام.

ومشاركة الإنسان في وضع المستوى الثاني من قو اعد الإطار في ظل الإسلام، يصل إليها المسلمون بالحرية الكاملة، وحق كل إنسان يملك القدرة على المشاركة في ذلك أن يشارك فيه فقد قلنا إن الإسلام قرر الحرية السياسية وحرية الرأى وهما المقدمة الصحيحة لممارسة الإنسان دوره في وضع الأجزاء التي تركت للإنسان من إطار ممارسة الحرية الاقتصادية.

وهذا المستوى من إطار الحرية والذي يضعه الإنسان على ضوء المبادئ التي يضمها المستوى الأول من الإطار ومستلهما

إياها، هو بمثابة الإطار التنفيذي للمستوى الأول، إذ هو لا يخلق مبادئ جديدة، وإنما يضع القواعد والإجراءات المطلوبة لتنفيذ المستوى الأول من المبادئ المكونة للإطار، أى أنه لا يملك أن يضع قواعد تناقض مبادئ المستوى الأول، أو إجراءات يؤدي استعمالها إلى الخروج عليها، فالسلطة التي للإنسان في وضع الضوابط والقواعد هي بمثابة الإجراءات التنفيذية اللازمة لوضع المبادئ التي جاءت بها الشريعة موضع التنفيذ.

ولقد مارس المسلمون في شتى العصور هذه المهمة، وقاموا بوضع الجانب الإنساني من إطار ممارسة الحرية الاقتصادية، داخل المبادئ التي جاءت بالكتاب والسنة، والمقاصد العامة المستنبطة منهما وتمثل هؤلاء الممارسون في الفقهاء المجتهدين الذين ضمتهم المدارس الفقهية التي يضمها تراثنا الفقهي . وتشهد هذه الممارسة بالحرية التي يملكها المسلمون في استنباط الجانب الإنساني من الإطار الذي يحكم الحرية الاقتصادية للإنسان، حيث حاولت كل مدرسة فقهية أن تبذل غاية وسعها في الوصول إلى الضوابط والقواعد اللازمة لجعل الحرية الاقتصادية تحقق الصالح العام والخاص، دون أن يكون علي هذه المدارس الفكرية سلطان إلاسلطان ربها وما أراده من تحقيق المصالح.

وفي عصرنا الحالي، يجب على القادرين منا، ممثلين في

الفقهاء الاقتصاديين والفقهاء القانونيين والفقهاء السياسيين ، أو الفقهاء الموسوعيين- إن وجدوا- أن يضعوا الضوابط المطلوبة لجعل الحرية الاقتصادية اليوم تمارس بما يحقق مصالح الفرد ومصالح الجماعة في إطار من المباد ئ التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، وبذلك يكونون امتدادا للمدارس الفقهية التي قامت بهذا الدور في ظل الظروف التي وجدت بها ، ثم عليهم بعد ذلك أن يفرغوا شتى المبادئ والضوابط والقواعد والاجراءات المثلة لإطار ممارسة الحرية الاقتصادية في ظل الإسلام في الشكل التشريعي المناسب، إنطلاقا من الحرية السياسية والفكرية التي نكرر أنها المقدمة الصحيحة للحرية الاقتصادية.

ومن المعلوم أن المسلمين يتلقون هذه الضوابط سواء ما جاء منها من الله تعالى مباشرة، أوما جاء بناء على فهم المجتهدين لما جاء من عنده سبحانه، يتلقونها بالقبول التام، كما عبر عن ذلك الصحابي الجليل وهو بمعرض الحديث عن أحد القيود التي جاء بها التشريع. فعن رافع بن خديج قال: كنا نحاقل الأرض- على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم- فنكريها بالثلث والربع والطعام المسمى، فجاءنا ذات يوم رجل من عمومتي فقال: نهانا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أمر كان لنا نافعا ، وطواعية الله ورسوله أنفع لنا ، نهانا أن نحاقل بالأرض فنكريها على الثلث والربع والطعام المسمى [١٢]. فمع ظن الصحابي أن النفع في الحرية

(١٢) صحيح مسلم، بشرح النووي، المطبعة المصرية ، جـ١٠، ص٢٠٤ ، كتاب المزارعة، باب كرا ء الأرض.

المطلقة لهم في إيجار الأرض كما يشاءون ، لكنه يوقن أن المصلحة الحقيقية والنفع المقطوع به هو في طاعة الله ورسوله، والإلتزام بالضوابط والمبادئ التي تنظم الحرية الاقتصادية. فالله هو الأعلم بما تصلح عليه الحياة ، وهو لا ينهي عن سلوك إلا لمضرته، ولا يأمر بسلوك إلا لنفعه، يقول تعالى معبرا عن أحد مهام الرسول صلى الله عليه وسلم التي أرسل من أجلها «ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث»(١٣).

وبينما نجد لضوابط الحرية في الإسلام مثل هذه المكانة في نفوس من سيمارسون هذه الحرية، ويلتزمون بهذه الضوابط، يختلف الامر عن ذلك في الفكر الوضعي. فالضوابط التي توضع للحرية لا يحترمها الفرد إلا بمقدار ما يرى فيها من نفع له من وجهة نظره، بل ويرى فيها نوعا من التنازل عن بعض ماله من حقوق، فإن حقق هذا التنازل مصلحته في الحرية راعاه، وإذا لم يحفظها حاول التفلت منها ما أمكنه ذلك، دون أن يجد في نفسه حرجا ، فالضوابط تحكم ما يقع تحت بصر القانون فقط. وفي المطلب التالي نقف بمشيئة الله تعالى على المبادئ والضوابط التي تمثل إطار الحرية الاقتصادية في الإسلام.

---

(١٣) سورة الأعراف، الآية رقم ١٥٧.

المطلب الثالث

إطار الحرية الاقتصادية في ظل الإسلام

دور الإنسان علي هذه الارض، من المنظور الإسلامي، هو دور الخليفة عن المالك الحقيقي، «إني جاعل في الارض خليفة»(١٤) فلقد استخلف الله تعالي الإنسان على الموارد والإمكانات التي أتاحها له، والتي هي في الحقيقة والأصل، ملك لله تعالي «إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرمها ، وله كل شئ»(١٥). فقد إستخلف من له كل شئ، الإنسان في بعض هذا الشئ، وكلف المستخلف خليفته باتباع تعليماته في إستخدام ما استخلف عليه، وكانت هذه التعليمات ضوابط لاستقامة وصلاحية هذا الاستخدام. وماعدا هذه الضوابط فقد اطلق له حرية التصرف، واستخدام قدراته وملكاته في الوصول بما استخلف عليه إلى أفضل الأوضاع.

نحن إذا أمام حرية اقتصادية داخل إطار من الضوابط التي ينبغي الالتزام بها من منطلق حق الله تعالى في تنظيم الخلافة عنه، ومن منطلق الإيمان بعلمه الشامل وحكمته البالغة ورحمته الواسعة بعباده.

---

(١٤) سورة البقرة، الآية رقم ٣٠.

(١٥) سورة النمل، الآية رقم ٩١.

وتحقيقا لهذه الحرية أعطى الفرد في الإسلام حق امتلاك الأموال الانتاجية والاستهلاكية، وحرية الانتاج والتبادل واستخدام ما يملك بالطرق التي تحقق مصالحه المشروعة ، وحرية ولوج الميادين المختلفة، وحرية العمل مستقلا أو مع الآخرين أو لدى الآخرين وحرية التصرف في المال بمقابل، وحرية الوصية ببعض ما يملك ، وحق انتقال ما يملك إلى خلفه من بعده.

والتزاما بهذا الإطار لم تكن هذه الحريات مطلقة، بل ملتزمة بممارسة دورها في حدود الإطار دون أن تخرج عنه أو تتناقض معه. فلقد أنكر الله تعالى على فريق من عباده ظنهم أن لهم الحق في أن يفعلوا في أموالهم ما يشاءون دون التزام بالإطار الذي وضعه لهم، لقد قال أهل مدين لشعيب عليه السلام عندما أبلغهم بالإطار الذي أرسله الله به، ليمارسوا الحرية الاقتصادية في حدوده، ممثلا في قوله: أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين، وزنوا بالقسطاس المستقيم ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تعثوا في الارض مفسدين»[١٦] قالوا له : ياشعيب أصلاتك تأمرك أن نترك ما يعبد أباؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء؟[١٧] فهم ينكرون أن توضع قيود على حريتهم الاقتصادية، وقد أبطل الله تعالى زعمهم هذا وأوجب خضوع الإنسان إذ يمارس حريته الاقتصادية ، للضوابط

---

(١٦) سورة الشعراء، الآيات من ١٨١- ١٨٣.

(١٧) سورة هود، الآية رقم ٨٧.

التي أرسل بها رسله، كي تقوم حياة الناس على القسط والعدل «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط»· (الحديد رقم٢٥) فالحرية الاقتصادية في ظل الإسلام ليست الحرية المطلقة ، وإنما الحرية الملتزمة بتعليمات الله تعالى ، والتي أطلقنا عليها «إطار الحرية الاقتصادية» فما هي هذه التعليمات التي تكون هذا الإطار؟

يمكننا أن نكون صورة واضحة لما يتكون منه هذا الاطار إذا وقفنا على ما أحاطت به الشريعة مختلف مجالات السلوك الاقتصادي من ضمانات ، وما أقامته له من معالم، وذلك في البنود التالية·

١- حق امتلاك الأموال الإنتاجية:

للفرد في ظل الإسلام حق ملكية الأموال الإنتاجية وشواهد ذلك من الكتاب والسنة لا تقع تحت الحصر، وإطار هذه الجزئية يتمثل في قيام الشريعة باستثناء جانب من الموارد جعلته وقفا على الملكية العامة، وما عداه فللفرد حرية إمتلاكه·

والضابط الذي يحدد ما ينبغي أن يبقي على الملك العام، وما يجوز أن يكون ملكية خاصة، قد وضعه النبي (ص) من خلال واقعة طلب أبيض بن حمال (ض) أن يقطعه الملح الذي بمأرب من أرض اليمن، فلقد روي عن ثابت بن سعيد بن أبيض بن حمال عن أبيه سعيد عن أبيه أبيض بن حمال أنه استقطع الملح الذي يقال له ملح

سد مأرب فأقطعه له، ثم إن الأقرع بن حابس التميمي أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يارسول الله، إني قد وردت الملح في الجاهلية، وهو بأرض ليس بها غيره، ومن ورده أخذه، وهو مثل الماء العد. فاستقال النبي (ص) أبيض بن حمال في قطيعته الملح فقال قد أقلتك منه على أن تجعله مني صدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «هو منك صدقة، وهو مثل الماء العد، من ورده أخذه»(١٨) .

ويستنبط من هذه الواقعة أن هناك مواصفات في المورد لما علمها رسول الله (ص) رفض أن يمتلك ملكية خاصة، وهذه المواصفات هي:

(أ) «أنه بأرض ليس بها غيره» أي أنه ضروري لأهل المنطقة، ولو ملك ملكلية خاصة لدخل عليهم الضرر.

(ب) أنه كالماء العد، ومن ورده أخذه» أي أنه صالح للاستفادة منه بدون جهد، فهو حي بطبعه لا يحتاج إلى إحياء.

هذان الوصفان جعلا النبي(ص) يستقيل أبيض فيما أقطع،

---

(١٨) رواه أحمد، وأبو داود. والترمذي ، وأبو عبيد، وابن ماجه واللفظ لابن ماجه فيما عدا كلمة «غيره» فهي من رواية غير ابن ماجه، وقد جاء عن ابن ماجه «ماء» بدلا من كلمة «غيره» وهو بأرض ليس بها ماء، انظر صحيح سنن ابن ماجه، ناصر الدين الالباني ، مكتب التربية العربي لدول الخليج ، الرياض، توزيع المكتب الإسلامي، بيروت المجلد الثاني، حديث رقم ١٤٧٥، ص٦٤.

ويبقى المورد على الملك العام بقوله: هو منك صدقة وهو مثل الماء العد، من ورده أخذه.

ومن ثم فإن ما كان من الموارد ضروريا للمسلمين أو كان حيا بطبعه لا يحتاج إلى جهد لاحيائه، يجب أن يبقي بعيدا عن نطاق الملك الخاص، منعا للضرر في الحالة الأولى، ولعدم قيام مبرر لاستئثار أحد به في الحالة الثانية. فإذا لم يكن المورد ضروريا للمسلمين ، وكان بحاجة إلى جهد ينقله من الموت إلى الحياة، أمكن أن ترد عليه الملكية الخاصة، إذا سلكت الوسائل المشروعة إلى هذا التملك ، أى بأن كانت نتيجة عمل مشروع، أو نتيجة خلافة صحيحة عن آخرين، سواء أكانت خلافة عامة أم خاصة.

وداخل هذا الإطار يكون الفرد حرا في بذل الجهد وسلوك السبل التي تؤدي إلى اكتساب الملكية الفردية لأموال الإنتاج «فليس في كتاب الله ولا سنة رسول الله -(ص) مايدل على تقييد الملكية الفردية بحد تنتهي عنده فلا تتجاوزه، بل أباح للناس أن يتملكوا ما وسعهم أن يتملكوا .. مادام ذلك في غير ماحرم الله»[(١٩)].

هذا ويلاحظ أن هذه المواصفات إنما تكون في الموارد التي

---

(١٩) الشيخ على الخفيف، الملكية الفردية وتقييدها في الإسلام، كتاب أبحاث المؤتمر الثاني لمجمع البحوث بالأزهر ص ١١٩.

أوجدها الله تعالى لتقوم عليها حياة الناس، أما أموال الإنتاج التي يخلقها الإنسان، فهي كلها مما يبذل الإنسان جهده في إيجادها، كي يستخدمها في رفع كفاءته الإنتاجية، وهي كلها مما يقبل الدخول في نطاق الملكية الخاصة، وحرية الفرد في تملكها - في إطار الشريعة- لايرد عليها تقييد.

٢- حرية امتلاك أموال الاستهلاك:

لاشك أن الشريعة التي تبيح امتلاك الأموال الانتاجية- كما اتضح من البند رقم (١) - تبيح أيضا امتلاك الأموال الاستهلاكية سواء امتلكت من أجل الاستعمال أم من أجل الاستغلال، وقد قررت الشريعة الإسلامية حق الفرد في ذلك، وجعلت إطار تملكها يتمثل في أمرين هما:

(أ) أن تكون هذه الأموال مباحة الاستعمال لمسلم، سواء أكان المالك أم غيره.

(ب) أن يحصل عليها بطريق مشروع.

فإذا كان المال الاستهلاكي لا يباح إستعماله والانتفاع به لمسلم، أو كان الحصول عليه قد تم بوسيلة غير مشروعة كغصب أو سرقة مثلا، فإن الاستيلاء عليه لا يرتب تملكه.

وإذا ثبتت الملكية الخاصة على مال ما- إنتاجيا كام أم

استهلاكيا- فإن لها من الشريعة الاحترام الكامل، والحماية المطلقة من العدوان عليها، إلى الدرجة التي جعلت الدفاع عنها ليس حقا لصاحبها فقط، ولكنه واجب عليه لايجوز له التنازل عنه[٢٠]، عند كثير من الفقهاء، وسواء قلنا بأن الدفاع عن الملكية الخاصة حق فقط، أم هو حق وواجب في نفس الوقت ، فإن الشريعة جعلت من يقتل دفاعا عن ملكيته الخاصة المشروعة شهيدا، فعن سعيد بن زيد ابن نفيل عن النبي ·ص) قال: من قتل دون ماله فهو شهيد »[٢١] ومعلوم أن نزع الملكية الخاصة من أجل المصلحة العامة ليس عدوانا عليها، فهو مشروع بشرط دفع التعويض العادل ، بغير مطل ظالم.

٣- حرية التصرف فيما يملك:

كفلت الشريعة الإسلامية للفرد حرية التصرف في ماله، داخل ضوابط تختلف تبعا لنوع التصرف-ذلك أن التصرف، قد يكون استعمالا للمال، أى انتفاع المالك بما يملك واستخدامه في إشباع حاجاته، وقد يكون استغلالا للمال، أى أستخدامه في الحصول على عائد من التصرف فيه، سواء باستخدامه في الإنتاج الزراعي أو الصناعي أو الخدمي والحصول على أرباح هذا الاستغلال، أم بتأجيره والحصول على أجرة مقابل المنفعة التي يحصل عليها المستأجر، أم

(٢٠) د· عبد الكريم زيدان، مجموعة بحوث فقهية، مرجع سابق، ص١٩٢·

(٢١) صحيح سنن ابن ماجه، مرجع سابق، المجلد الثاني، ص٨٦·

بغـيـر ذلك من طرق التـصـرف المشـروعـة. وسنخـتـار مـن طرق التصرف.

١- الاستعمال.

٢- الاستغلال بمعناه الواسع الذي بيناه، والذي لا يقتصر على المعنى الذي قال به الفقهاء قديما، وهو تمليك الغير منافع الشئ مقابل عوض يحصل عليه[٢٢]، فلم تكن على أيامهم طرق الاستغلال بالسعة القائمة الآن.

أولا: حرية الاستعمال:

إطار استعمال المال يتمثل في:

١- عدم إباحة الاسراف والتبذير في استعمال المال في إشباع الحاجات.

٢- عدم إباحة التقتير بالتقصير - مع القدرة- في إشباع الحاجات المشروعة.

٣- الأمر بالقوامة، أى الاعتدال في استعمال المال، ويتحقق ذلك بمحاولة الحصول على أكبر نفع ممكن من استعمال المال في الدنيا والاخرة.

---

(٢٢) محمد ابو زهرة، الملكية ونظرية العقد، مرجع سابق، ص٨١.

والآيات والأحاديث المقررة لهذا الاطار كثيرة، نكتفي منها بقول الله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط، فتقعد ملوما محسورا »[٢٣] وقوله تعالى: «يابني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد ، وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يحب المسرفين»[٢٤] و قوله تعالى واصفا سلوك المسلمين «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما »[٢٥].

وهدف هذا الإطار تجنب ضياع المال، وحفظه، وتوجيهه إلى تحقيق أكبر نفع لمالكه، وحفظ المجتمع من الآثار السلبية لكل من الاسراف والتقتير.

ثانيا: حرية الاستغلال:

قلنا إن الاستغلال في رأينا يشمل الإنتاج الزراعي والصناعي والخدمي ويدخل فيه التداول والتبادل والادخار والاستثمار، أى كل التصرفات المشروعة- فيما عدا الاستعمال- التي يقصد الحصول من ورائها على عائد، وقد قلنا أيضا إن الشريعة قد كفلت حرية الاستغلال ودعت إلى ممارستها ليس كحق للفرد فحسب، وإنما كتكليف وواجب لا يملك المسلم أن ينكص عن القيام به، كي ينجو من إثم تعطيل المال الذي ينبغي إسلاميا تشغيله واستخدامه.

(٢٣) سورة الاسراء، الآية رقم ٢٩.

(٢٤) سورة الاعراف، الاية رقم ٣١.

(٢٥) سورة الفرقان، الآية رقم ٦٧.

أما إطار ممارسة حرية الاستغلال فإنه يتكون من عدة ضوابط هي:

١- ضابط الحلال والحرام.

٢- ضابط لا ضرر ولا ضرار.

٣- ضابط أولويات الاشباع.

أما الضابط الأول فمؤداه الوقوف عندما أحلته الشريعة أو حرمته من ممارسات. ففي مزاولة الإنتاج، للمسلم أن يبحث عن أكفأ أساليب الإنتاج، بل إن ذلك تكليف فرق أنه حق له لا يرد عليه أى قيد، وفي اختيار السلع والخدمات التي ينتجها عليه أن يتجنب الخبائث التي حرمتها الشريعة، وله في السلع والخدمات المباحة ميدان واسع للاختيار. وفي ميدان التبادل على الفرد أن يتجنب أيضا الخبائث ويبادل ماشاء من الطيبات، أى إن هذا الضابط يعني أن السلع والخدمات المحرمة الاستعمال بين المسلمين ليس من حق المسلم أن ينتجها أو يتداولها أو يستثمر فيها، أما حرمة إنتاجها والاستثمار فيها فواضحة، إذ هذا نوع من العبث إن كان المجتمع لا يطلب هذه السلعة، كما هو المفروض في المجتمع المسلم، وهو محادة لله تعالى إن كان للسلعة طلب ممن يعتدون حدود الله، وأما حرمة تداولها فقد قررها رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن تداول وبيع ماحرم إستعماله ليستعمله غير

المسلمين ويستفيد المسلم بثمنه فقال: إن الله إذا حرم على قوم أكل شئ حرم عليهم ثمنهَ»(٢٦) وتحريم الثمن يعني تحريم كل ما يتعلق بالشئ من أنشطة وعمليات اقتصادية. ويوضح ذلك قول ابن تيمية رحمه الله تعالى: «ماحرم لبسه لم تحل صناعته ولا بيعه لمن يلبسه من أهل التحريم»(٢٧)ويصف الإمام الغزالي عمليات انتاج السلع المحرمة وتداولها فيقول : «كل ذلك من المعاصي، والاجرة المأخوذة عليه حرام»(٢٨) ويقول ابن رشد «لا ينبغي للرجل أن يقارض (أى يعطى ماله مضاربة) إلا من يعرف الحلال والحرام»(٢٩).

وهذا الضابط يمثل الجزء الأول من إطار حرية إستغلال الفرد لما يملك من أموال الانتاج، أما الجزء الثاني من هذا الإطار فيتمثل في تكليف الإسلام للفرد- وهو بمعرض إستخدام أمواله في عمليات الاستغلال المختلفة- بأن لا يضر بغيره ضررا مؤكدا أو ضررا مقصودا، إذ لا تقر الشريعة إستخدام المال بطريقة توقع الضرر

---

(٢٦) رواه احمد وأبو داود، انظر السراج الوهاج، من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج، طبعة دار إحياء التراث ، الدوحة جـ٥، ص٦٢١ والمقصود بالأكل في الحديث مطلق الانتفاع وليس الأكل الذي يرد الجوع. كما في قوله تعالى «إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما».

(٢٧) ابن تيمية الفتاوى، جـ٢٩، ص٢٨٩.

(٢٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، طبعة دار الشعب، القاهرة، جـ٢، ص٨٣.

(٢٩) ابن رشد (الجد) المقدمات المعهدات، دار إحياء التراث ، الدوحة ، ط١، جـ٣، ص٨١٩.

بالآخرين ، عاملين كانوا أو مستهلكين ، أو متنافسين في الميدان الإنتاجي أو غيرهم. يقول النبي (ص) «لاضرر ولا ضرار»[٣٠] وقد اعتبر هذا الحديث في الإسلام أصلا من أصول التشريع، ومن هنا جاءت حرمة اتباع سياسة الاغراق، ووجدنا عمر بن الخطاب (ض) يقول لحاطب بن أبي بلتعة- وقد رآه يخفض أسعار الزبيب الذي يبيعه بصورة فهم منها عمر أنه يستهدف إغراق السوق من أجل السيطرة على هذه السلعة- «إما أن ترفع السعر وإما أن تدخل زبيبك البيت»[٣١].

وعن هذا الاصل أيضا جاءت حرمة الاحتكار والنهي عنه، واتخاذ الإجراءات للقضاء عليه إن ظهر بالسوق الإسلامية، ذلك أن المحتكر يستخدم أمواله في الإضرار بالناس، ويتعارض سلوكه مع هذا الاصل من أصول الشريعة.

ولا يكتفي الإسلام بمنع إستخدام المال في إيقاع الضرر بالغير، وإنما يطلب من المسلم أن يسمو ويسمح باستخدام أمواله فيما يعود بالنفع على الآخرين، يقول النبي (ض) «لا يمنع أحدكم جاره أن يغرز

---

(٣٠) صحيح سن ابن ماجه، مرجع سابق، كتاب الأحكام ، ص٣٩، المجلد الثاني.

(٣١) رواه الشافعي عن الدراوردي عن داود بن صالح النمار عن القاسم بن محمد عن عمر، ورجاله ثقات، انظر الحسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية، مكتبة دار الأرقم الكويت ط١١ سنة ١٩٨٣، ص٣٧.

خشبه في جداره»[٣٢] مادام هذا الاستخدام لا يضر بالمال أو صاحبه، وهذا هو التسامي بالإحسان فوق العدل، وإلا فإن المقرر في الإسلام - انه «لا يحل مال إمرئ مسلم إلا بطيب نفس منه».

وهناك أنواع من الاستغلال اعتبرتها الشريعة ضررا مؤكدا، أى ضارة بطبعها فليس للإنسان رأى في ذلك، مثل استغلال المال بطريق الربا أو تقديمه على سبيل الرشوة، فليس من حق صاحب المال أن يستخدمه بهذا الاسلوب الذي هو في الشريعة أكل لأموال الناس بالباطل، والله يقول: «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل، وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون»[٣٣] ويقول: «يا أيها الذين امنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين»[٣٤] . فالتعامل بالربا خروج عن مقتضى الايمان بالله تعالى.

أما الجزء الثالث من إطار حرية إستغلال الفرد لأمواله فيتمثل في ضرورة إتباع الترتيب الذي وضعته الشريعة لإشباع الحاجات، والذي ترتب عليه وجود أولويات لبعض المنتجات على بعضها الآخر، تبعاً لمكانتها في سلم الاحتياجات وسد الحاجات.

---

(٣٢) رواه البخاري ومسلم واحمد وابو داود ومالك في الموطأ، واللفظ لمسلم صحيح مسلم، مرجع سابق، جـ١١ ، ص٤٧.

(٣٣) سورة البقرة الآية رقم ١٨٨.

(٣٤) سورة البقرة، الآية رقم ٢٧٨.

فهناك ضروريات لا تستقيم الحياة بدونها، وهناك حاجيات تصعب الحياة وتشق في غيبتها ، وهناك كماليات أو تحسينيات تجمل الحياة وتطيب في ظل توفرها، واتباعا من الفرد لهذا المنهج الذي وضعته الشريعة لا ينبغي له أن يوجه موارده وإمكاناته إلى انتاج الكماليات أو التحسينيات إذا كان الناس بحاجة إلى الحاجيات والضروريات. وكان في مقدوره أن يقدم من المنتجات ما يفي ببعض هذه الحاجات، ولا ينبغي له أن يوجه موارده وإمكاناته إلى انتاج الحاجيات إذا كان الناس تنقصهم الضروريات. وهذا السلوك الانتاجي للمسلم يدخل تحت القاعدة التي تقول بتقديم الأهم على الاقل أهمية، وعلى المسلم أن يبذل جهده في التعرف على حاجات مجتمعة، وأن يستخدم قدراته في تلبيتها على الترتيب الذي وضعته الشريعة، وأن يسترشد في ذلك بكل المؤشرات التي تقدمها قوى السوق أو توفرها الدولة وتضعها تحت بصر الجميع ، كي يتمكنوا من القيام بما يجب عليهم، فمن مهام الدولة الإسلامية إعانة الناس على تحقيق ما يطلبه الشرع.

من هذه الإجزاء الثلاثة يتكون إطار ممارسة حرية استغلال الملكية الخاصة وهو الالتزام بما تحل الشريعة وما تحرم ، وعدم ايقاع الضرر لا بالنفس ولا بالغير وتوجيه الملكية لتحقيق حاجات الناس الأهم منها فالأهم.

٤- حرية إرتياد شتى المجالات:

هل من حق المنتج أن يرتاد بماله وجهده أى مجال؟ أم أن هناك قيودا على إرتياد بعض المجالات؟

إن النظر العميق في تنظيم الشريعة للمجتمع يبين لنا عدم وجود قيد في هذا السبيل، فلم تضع الشريعة قيدا في هذا النطاق- نطاق مجالات الإنتاج- ومن ثم فكل المجالات مشرعة الأبواب أمام كل الناس، المجال الزراعي والمجال الصناعي والمجال الخدمي، وليس في الشريعة ما يتيح للدولة أن تحدد مجالات يعمل فيها الأفراد وأخرى لا يعملون فيها فزراعات التصدير كزراعات الاستهلاك المحلي، والصناعات الخفيفة كالصناعات الثقيلة، ومجال المقاولات كمجال المصارف وتجارة الجملة كتجارة التجزئة . كل المجالات المشروعة مفتوحة الأبواب أمام الفرد لا يصد عنها وإنما يشجع عليها، فكل القطاعات مصادر للرزق أباح الله تعالى طلبه منها، يقول سبحانه «هو الذي جعل لكم الارض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور»[٣٥] فكل مناكب الأرض وجنباتها ميادين ومجالات لاكتساب الرزق، وليس من حق الدولة أن تحول بين الفرد وبين اختياره أى مجال مشروع يكتسب منه رزقه. ولقد عبر عن هذه الحقيقة عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى في كتابه

(٣٥) سورة الملك، الآية رقم ١٥.

لأحد عماله إذ قال: وأما البحر فإننا نرى سبيله سبيل البر، قال الله تعالى: «الذي سخر لكم البحر لتجرى الفلك فيه بأمره، ولتبتغوا من فضله»[٣٦] فأذن أن يتجر فيه من شاء، وأرى أن لا تحول بين أحد من الناس وبينه، فإن البحر والبر لله جميعا سخرهما الله لعباده يبتغون فيهما من فضله، فكيف تحول بين عباد الله وبين مكاسبهم»[٣٧] .

فنرى من هذا البيان أن الخليفة الراشد يسوى بين البحر والبر في كونهما مجالا لاكتساب الرزق، ويقول بعدم حق الدولة في الحيلولة بين أحد وأبتغاء الرزق من البحر، ومن باب أولى البر، فهو المقيس عليه، وقد كان ذلك معلوما بالضرورة، ثم يوضح الموقف أكثر عندما يقول : «فكيف تحول بين عباد الله وبين مكاسبهم»؟ إذن ذلك ليس من حق أحد ·

٥- حرية اختيار المهنة:

الفرد في الإسلام مكلف أن يمارس عملا يكفي من عائده نفسه، ومن يجب عليه أن يكفله، ما استطاع إلى ذلك سبيلا، وهذا واجب عليه قبل أن يكون حقا له قبل المجتمع· وفي ظل هذا التكليف يتاح للفرد في ظل الإسلام حرية اختيار المهنة التي يراها

(٣٦) سورة الجاثية، الآية رقم ١٢·

(٣٧) عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية ، دار الكتاب العربي، - بيروت- بدون رقم طبعة أو تاريخ، جـ٢، ص٥٥·

تتفق وقدراته، فلا يجبر على مهنة ما، كما لا يمنع من مزاولة مهنة ما. كذلك فإن الشكل الذي يفضله ليعمل من خلاله، له فيه مطلق الحرية، فله أن يعمل مستقلا بنفسه في المجال الذي يختاره، وله أن يشارك غيره من الناس، أو ان يعمل لدى الغير مقابل أجر. والدولة مكلفة بفتح مجالات العمل وتوفير فرصه بالقدر الذي يجعل حرية اختيار المهنة واقعا معاشا، وليس حقا نظريا.

وإطار ممارسة هذه الحرية يتمثل في إمتلاك مقومات مزاولة كل مهنة، تلك المقومات التي يمكن جمعها في القوة والأمانة: «قال اجعلني على خزائن الارض ، إني حفيظ عليم»[٣٨] «إن خير من استأجرت القوى الأمين»[٣٩] والقوة في كل مهنة بحسبها، فهي القدرة على القيام بمهام الوظيفة، والأمانة تعني إدارة شئون العمل حسب ما يقتضيه الشرع الحنيف، بمراقبة الله تعالى في أداء العمل وخشيته لا خشية الناس، ويتم ذلك - حرية اختيار المهنة- في ظل تأكيد شديد من الشريعة على حرمة المحاباة في تولية الأعمال بإرجاء الكفاءات وتقديم الصداقة أو القرابة أو غيرها من الاعتبارات «من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى رجلا، وهو يجد من هو أصلح منه فقد خان الله ورسوله»[٤٠] .

---

(٣٨) سورة يوسف، الآية رقم ٥٥.

(٣٩) سورة القصص، الآية رقم ٢٦.

(٤٠) ابن تيمية ، السياسة الشرعية، طبعة دار الشعب، القاهرة ص٤.

٦- حرية الانتقال في أرجاء الوطن طلبا للعمل:

من الحرية الاقتصادية للفرد ،أن يتمكن من مزاولة العمل الذي يناسبه حيث يوجد في أرجاء الوطن، فلا يمنع من البحث عن رزقه في أى مكان، وهي حرية مكفولة إسلاميا ، ولا تملك الدولة أن تحد منها ، حيث إن الشريعة ، قد نصت عليها ، والآية التي مرت بنا دليلا على حرية ارتياد المجالات المختلفة تدل أيضا على حق الفرد في الانتقال حيث يشاء طلبا للرزق «فأمشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور»[٤١] فهي تحمل أمرا بالتجول في الأرض للإكتساب، كما أن القرآن دعا إلى السير في الأرض للاعتبار، «أفلم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم»[٤٢] .

ولقد طلب أمير الموصل من عمر بن عبد العزيز موافقته على منع فرقة من الخوارج من الانتشار في أرجاء الدولة فأجابه: إذا أرادوا أن يسيروا في غير أذى لأهل الذمة، وفي غير أذى للأمة، فليذهبوا حيث شاءوا ، وإن نالوا أحدا من لمسلمين أو من اهل الذمة، فحاكمهم إلى الله»[٤٣] .

---

(٤١) سورة الملك، الآية رقم ١٥.

(٤٢) سورة محمد (ص) الآية رقم١٠، سورة المؤمنون الآية رقم ٨٢ وسورة يوسف الآية رقم ١٠٩.

(٤٣) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، دار ثابت للنشر، القاهرة ط١ سنة ١٩٨١، ص١٣٤.

فمع أن هذه الفرقة كانت تناهض الدولة، لكن الخليفة المسلم لا يملك أن يقيد حريتهم في الانتقال من مكان إلى مكان، طالما أنهم لم يتعرضوا بالأذى لغيرهم، فإن تعرضوا لأحد بالاذى، فهناك المحاكمة العادلة (حاكمهم إلى الله) ولا تقيد حريتهم في التنقل داخل الدولة، فإذا كان من حق الفرد أن ينتقل لنشر أفكاره التي تعارض الدولة، فهل يمنع من التنقل باحثا عن عمل يكتسب منه رزقه؟ بالقطع لا.

٧- حرية التنازل عن المال:

هذا نوع من التصرف في المال، لا يدخل في مفهوم الاستغلال الذي سبق وبينا إطار حرية ممارسته، فهل يملك المسلم أن يتنازل عن ماله لمن يشاء؟ إن الشريعة قد كفلت هذه الحرية لصاحب المال بشرط الإلتزام بالضابط العام في كل تصرف وهو «لا ضرر ولا ضرار» ولا فرق في ذلك بين أن يكون التنازل عن المال منجزا أو مضافا إلى مابعد الموت «الوصية» فشرط عدم الضرر ينطبق في الحالتين. وبناء عليه، فليس من حق المسلم أن يتنازل في حال الصحة والحياة عن كل ما يملك ويعيش فقيرا، فهذا ضرر يوقعه بنفسه، والشريعة تحميه من نفسه، ولقد رفض النبى (ص) أن يقبل من صحابي مثل البيضة من ذهب صدقة لأنه لم يكن يملك سواها، وقال له: «إنما الصدقة عن ظهر غنى»[٤٤] .

(٤٤) رواه أصحاب السنن وأحمد والدارمي والحاكم وقال صحيح على شرط مسلم انظر سنن أبي داود مع العون، كتاب الزكاة.

فإذا كان التبرع قد اتخذ شكل الوصية، فإن الشريعة قد وضعت حدا لما تراه غير ضار بالورثة، ألا وهو الثلث ومازاد عليه يعتبر إضرارا لا يملك الشخص أن يوقعه على ورثته، بل تحبذ الشريعة أن لا تصل الوصية إلى الثلث.

ويتصل بحرية الشخص في التنازل عما يملك مدى حقه في التدخل في توزيع المال بعد وفاته، ونحن نعلم أن النظم الوضعية تعطى المالك حق توزيع المال على من يشاء إنسانا أو غير إنسان، أما الشريعة فقد أعطت الشخص حق إنتقال المال إلى أقربائه، وانفردت بتحديد نصيب كل قريب، بطريقة تراعى فيها درجة القرابة قربا أو بعدا من ناحية، وتراعى استقبال الحياة أو استدبارها عندما تفرق بين الأصول والفروع في الأنصبة لحساب الفروع، كما تراعي الأعباء الملقاة منها على عاتق كل وراث عندما تفرق بين الذكور والإناث في الدرجة الواحدة من ناحية أخرى. ومع ظهور عدالة نظام الميراث الإسلامي لكل عقل سليم، فإن الله تعالى يلفت الأنظار إلى علمه الشامل الذي وضع به هذا النظام فيقول: آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم اقرب لكم نفعا »[٤٥] ومن ثم يتلقى المسلم هذا النظام بالرضا والاقتناع الكاملين.

واستطرادا في الحديث عن حرية المالك في التنازل عما يملك نتساءل عن مدى إمتداد حريته هذه إلى حد إتلاف المال؟ وإجابة

(٤٥) سورة النساء، الآية رقم ١١.

الشريعة عن هذا التساؤل تفريغ عن موقفها من حق الملكية ذاته، وهل ملكية الفرد للمال حقيقية أم هي خلافة عن الله سبحانه؟ ولما كان قد تقرر أن الملكية في الإسلام خلافة عن الله سبحانه وتعالى، فإن التقيد بتعليمات المستخلف والالتزام بتوجيهاته أمر لابد منه، وقد جاءت تعليمات الله تعالي وتوجيهاته تحرم إتلاف المال وتنهى عن إضاعته ، وتعتبره إفسادا في الأرض لا يحبه سبحانه قال تعالى: «وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد»(٤٦) وقال النبى (ص) إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره لكم ثلاثا يكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال»(٤٧) وقال تعالى : «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما »(٤٨) ومن كل هذا يتبين أن سلطة المالك على ماله لا تمتد إلى حقه في إتلافه. وإذا كان الفقهاء يقولون إن المالك إذا أتلف ماله لا يضمن مثله ولا قيمته، إذ لا فائدة من هذا الضمان، إذ أنه إن ضمن يضمن لنفسه، فإن عدم ضمانه لا يعفيه من كل تبعة لإتلافه، بل إنه مسئول دينا عما أضاع ، وقد يستحق التعزير على عمله، وقد يؤدى عمله إلى إثبات سفهه أو نقصان عقله، فيمنع من التصرف في ماله»(٤٩). وهكذا لايملك المسلم

---

(٤٦) سورة البقرة، الآية رقم ٢٠٥.

(٤٧) رواه الخاري، الجامع الصحيح، ط دار الشعب، جـ٣، ص١٥٧.

(٤٨) سورة النساء ، الآية رقم ٥.

(٤٩) أبو زهرة، المكلية ونظرية العقد، مرجع سابق، ص٧٥.

إتلاف ما يملك ، ولو حدث منه ذلك فقد أباحت الشريعة تعزيره بما يتناسب وجرمه، وقد تصل عقوبته إلي حرمانه من التصرف في بقية أمواله، هذا فضلا عن العقوبة الآخروية عندما يسأل «عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه»(٥٠) . كما أننا لا ننسى ما قررناه من ان التصرف في المال مشروط بعدم الضرر بأحد ، وإتلاف المال ضرر بصاحبه قطعا ، كما أنه إضرار بالمجتمع الذي ينتمي إليه.

٧- الضابط العام للسلوك الاقتصادي في الإسلام:

بعد أن استعرضنا مكونات الإطار الذي أباح الإسلام ممارسة الحرية الاقتصادية في ظله، سنحاول إمعان النظر في هذه المكونات لنرى إن كان هناك قاسم مشترك بينها يمكن إرجاعها جميعا إليه. إن التمعن في كل ضابط من الضوابط التي قدمتها الشريعة الإسلامية لتحكم به جانبا من ممارسة الفرد للحرية الاقتصادية، يمكننا من القول بأن كل هذه الضوابط ترجع إلى ضابط عام يمكن أن تندرج تحته، هذا الضابط العام يتمثل في المبدأ الإسلامي «لا ضرر ولا ضرار»، ففضلا عن أن هذا المبدأ هو أحد الضوابط الأساسية التي رأينا أنها تحكم استغلال المال والتصرف فيه، فإن كل الضوابط الاخرى يمكننا إرجاعها إليه. ويتضح ذلك من النقاش التالي:

---

(٥٠) جزء حديث، رواه الطبراني والبزار، انظر الكنز الثمين، الحسني ، مطبعة السعادة، القاهرة، ط١، سنة ١٩٦٨، ص ٤٧٤، حديث رقم ٣٠٥٠.

(أ) أن يكون ضابط تملك الاموال الإنتاجية يقوم على جعل بعض الأموال خارج الملك الخاص، وداخل الملك العام، فإن مبرر ذلك- كما بينا- هو منع الضرر عن الكافة فيما لو إمتدت الملكية الخاصة إلى الموارد ضرورية النفع للجماعة، ومنع الضرر عنهم فيما لو استأثر البعض بالموارد الحية بطبعها أيضا .

(ب) وأن يكون أحد ضوابط ملكية الأموال الاستهلاكية، كونها مباحة الاستعمال لمسلم ما، فإن ذلك مقرر لمنع الضرر عن المسلمين، لأن المقرر إسلاميا، أن كل ما حرم استعماله فهو ضار «ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث»(٥١) .

(جـ) وأن يكون أحد ضوابط ملكية الأموال- إنتاجية أم إستهلاكية- هو الحصول عليها بطريق مشروع، فإن ذلك أيضا لمنع الضرر، ذلك أن الطرق غير المشروعة في الحصول على المال، هي الطرق الضارة بالأفراد والجماعة مثل الربا والغش والسرقة والغصب والاختلاس والاحتكار، إلى آخر الطرق غير المشروعة في الحصول على المال، فتحريم جعلها وسيلة إلى الملكية هو لمنع الضرر المترتب على ممارستها . وقد تحصل من كل ما سبق أن ضوابط ملكية المال في الإسلام كلها ترجع إلى منع الضرر عن المسلمين أفرادا وجماعة .

(د) فإذا اتينا إلى ضابط استعمال المال في إشباع الحاجات

---

(٥١) سورة الأعراف، الآية رقم١٥٧ .

«الاستهلاك» فوجدناه يتمثل في منع الإسراف والتبذير والتقتير وطلب القوامة فيه، فإنه يمكننا أن نرى أن منع الضرر وجلب النفع هو الذي يتمخض عنه تحريم الإسراف والتبذير والتقتير وطلب الاعتدال والقوام في الاستهلاك.

(هـ) وإذا انتقلنا إلى ضوابط استغلال المال في العمليات الإنتاجية المختلفة، فإننا نلاحظ أن عدم الضرر كان أحد أهم هذه الضوابط، وكان الضابط الثاني هو الالتزام بما أحل الله تعالى أو حرم، وقد قررنا أن كل ما حرم الله تعالى من سلع وخدمات فإنما هو لمكان الضرر الذي يلحق بالفرد والمجتمع من جراء إستهلاكها، ولذلك فإنه سدا للذريعة - كما هو المقرر إسلاميا- يحرم إنتاج هذه السلع والخدمات وسائر العلميات الاقتصادية المتعلقة بها.

(و) أما ضابط إتباع أولويات معينة فيما يتم إنتاجه، بتقديم الضروري على الحاجي، وتقديم الحاجي على الكمالي، فإن منع الضرر هنا واضح كل الوضوح، إذ لاشك في أن إنتاج السلع الكمالية وترك الحاجية، أو انتاج السلع الحاجية وترك الضرورية، يوقع الضرر بالناس، حيث إن الضروريات تقع في أعلى سلم الاحتياجات وتليها الحاجيات ثم الكماليات. ومن المعروف في التحليل الاقتصادي أن النفع أو الاشباع الذي نحصل عليه من إستهلاك سلعة أو خدمة يتناسب طرديا مع شدة الحاجة إليها، ولما كانت حاجة الناس إلى الضرويات أشد من حاجتهم إلى السلع

والخدمات الحاجية، وحاجتهم إلى هذه الأخيرة أشد من حاجتهم إلى السلع والخدمات الكمالية، فلاشك في أن النفع المتحصل من توجيه الإمكانيات إلى انتاج الضروريات أولا ثم إلى إنتاج الحاجيات عند الفراغ من إشباع الضروريات ثم إلى انتاج الكماليات عند الفراغ من اشباع الحاجيات- وهو الترتيب الذي جعلته الشريعة الإسلامية من ضوابط الإنتاج- كفيل بأن يحقق أكبر نفع للمجتمع من إستغلال الموارد والطاقات المملوكة له، ويكون تجاهل هذا الترتيب مؤديا إلى الاضرار بالمجتمع لا محالة. وبهذا يتضح لنا أن هذا الضابط أيضا من تطبيقات الضابط العام إلا وهو ضابط «لا ضرر ولا ضرار».

(ز) كذلك عندما تجعل حرية إختبار المهنة في حدود إمتلاك مقومات أدائها، فإن القصد إلى منع الضرر واضح. ذلك أن إعطاء الفرد حق شغل مناصب لا يملك مقوماتها يؤدى إلى الإضرار بالمجتمع، الذي ينتظر من كل شاغل منصب أو ممتهن مهنة أن يقوم بها على الوجه الأكمل، «إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقته»[٥٢] .

(ح) أما ضوابط التنازل عن المال في الحال أو المآل، فقد قررت الشريعة صراحة- كما بينا- أن عدم الضرر بالنفس أو بالغير هو محك جواز أو عدم جواز هذا التنازل. وكذلك قررت الشريعة أن

(٥٢) رواه البيهقي في شعب الإيمان، انظر فيض القدير حديث رقم ١٨٦١.

إتلاف المال محظور كل الحظر لوضوح الضرر الذي يلحق بصاحب المال وبالمجتمع من إتلاف المال، بل إن التصرف فيه على غير مقتضى العقل دون إتلافه جعلته الشريعة مبررا كافيا لرفع يد المالك عن ماله، وعدم تمكينه من التصرف فيه، وقرر الفقهاء أن هذا الإجراء مقرر لحماية صاحب المال من الضرر الذي يعود عليه من تصرفاته الضارة، إلى جانب حماية المجتمع الذي يكون هذا الفرد لبنة من بنائه. «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما»[٥٣] .

إذا تبينب لنا بوضوح أن الحرية الاقتصادية أو حرية الفرد في امتلاك المال وإستغلاله والتصرف فيه بشتى أنواع التصرفات مقيدة أساسا بعدم الضرر، تطبيقا للأصل الإسلامي «لا ضرر ولا ضرار» وأن كل القيود التي تذكر بمعرض سلوك من السلوكيات الخاصة بعلاقة الفرد بالمال ترجع عند التحقيق إلى هذا القيد، بحيث نستطيع القول بأن الحرية الاقتصادية في ظل الإسلام لا يحد منها شيء سوى التزامها بعدم ترتب الضرر عليها، سواء أوقع هذا الضرر على المالك نفسه أم على غيره من أفراد المجتمع، أو على الشخصية المعنوية التي يمثلها المجتمع. وإذا تقرر منع استخدام الحرية الاقتصادية في إيقاع الضرر بأحد. فإن المطلوب هو إستخدامها في تحصيل النفع لممارسها أولا. ولغيره من الأفراد

---

(٥٣) سورة النساء، الآية رقم ٥.

ثانيا، ثم للهيئة التي تمثلها جماعة المسلمين «المجتمع الإسلامي» أخيرا.

المطلب الرابع

أثر تدخل الدولة على الحرية الاقتصادية

قامت الدولة في الإسلام لتسوس الدنيا بالدين(٥٤)، وأعطيت حق التصرف في أمور المسلمين طبقا للقاعدة الفقهية «التصرف على الرعية منوط بالمصلحة» فولى الامر، ومن ينوب عنه، كل عليه أن يتصرف في أمور المسلمين بما يحقق لهم مصالحهم، إذ لم يول وأحد منهم إلا لذلك. فللدولة في ظل الإسلام دور هام في حياة المسلمين، تستمده من الشريعة التي جعلت جانبا هاما من موارد الثروة مملوكا ملكية عامة، تقوم الدولة بإدارته والتصرف فيه بما يحقق مصالح المسلمين.

فهل لدور الدولة هذا في الحياة الاقتصادية، أثر على الحرية الاقتصادية التي حددنا مضمونها وإطارها في الصفحات السابقة؟ وإذا كان لتدخلها أثر، فما مداه؟

---

(٥٤) ابن خلدون، المقدمة، المطبعة البهية، عبد الرحمن محمد، القاهرة، بدون رقم طبعة أو تاريخ، فصل ٢٥، ص١٣٤.

إن الإجابة على هذه التساؤلات تتطلب منا عدة وقفات مع دور الدولة في الحياة الاقتصادية في ظل الإسلام، لاكتشاف مدى أثره على الحرية الاقتصادية. لقد أقر الإسلام الملكية العامة- كما بينا- ووكل إدارتها إلى الدولة، وفي أذهان الكثيرين اليوم ارتباط بين الملكية العامة في أي مجتمع ، وبين التدخل الحكومي البيروقراطي الذي يقيد حرية القطاع الخاص، إن لم يقض عليها. وقد نشأ هذا الارتباط من الممارسات التي تمت في البلاد الماركسية، ومن سار في فلكها من بلادنا الإسلامية، عندما سيطرت الحكومات في هذه النظم على كل كبيرة وصغيرة، وتدخلت في الإنتاج والتوزيع والتسويق والاستهلاك والاستثمار، مما ترتب عليه الكثير من المفاسد، أظهرها تكريس المستوى المعيشى المنخفض في كل هذه الدول، مع أن الحجة المدعاة للسيطرة على مقدرات الاقتصاديات القومية من قبل هذه الحكومات، كانت الإسراع بمعدل النمو الاقتصادي، وقد كانوا يعلنون له أرقاما تعلو بكثير كل ما عرف في تاريخ النمو الاقتصادي في العالم، لكنه حيث تسود الديكتاتورية وتختفي الحرية، فليست هناك أرقام تحمل ما تدل عليه، أو ألفاظ تعنى ما وضعت له في المعاجم.

هكذا حدث الارتباط بين الملكية العامة، وتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية وتقييد الحرية الفردية. فإذا جئنا إلى الفكر الإسلامي- وكذلك التطبيق الذي تم له في صدر الإسلام- وجدناه يقر الملكية العامة في جانب هام من موارد الثروة. لكنه لا يربط

بينهـا وبين تدخل الدولة في الحيـاة الاقـتـصـادية. إن للتـدخل في الإسـلام منطلقـا آخـر ، هو تحـقيـق مقـاصـد الشـريعـة بحفـظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

لقـد عـرف صـدر الاسلام الملكيـة العـامـة، بـل هو الذي قـررها استنباطا من كتاب الله سبحانه، لكنه لم يتخذها سببا للتدخل في الشئون الاقتصادية للأفراد. بل قام بإسناد مهمة استغلالها إليهم. مـقابـل أجرة يدفعـونهـا. ولم تمارس حكومـة الراشـدين الإنتـاج في الأرض الزراعـيـة التي مثلت أهم مجـالات الملكيـة العـامـة في هذا العـصـر. وبخصـوص المعـادن- وهي ملكيـة عـامـة- فـإن النظرية الإسـلامـيـة تقـوم على أن النـاتج منهـا يكون للمسـلمين سـواء قـام باستغلالها القطاع الخاص أم القطاع العام، ويفضل الأسلوب الأكفأ وعائد الاستغلال منها لجماعة المسلمين[٥٥] .

كذلك فإن قيـام الدولة بتحقيق الضمان الاجتماعي لكل فرد «حد الكفاية» يتم بطريقة لا تضع قيدا على حرية تحديد السعر، بل تحفظ لقوى السوق الخالية من المؤثرات دورها، وذلك عندما تعتمد أسلوب الدعم الدخلي وترفض أسلوب الدعم السـعـرى، والاسلوب الأول يقوم على تقديم مايولد الدخل أو تقديم الدخل مباشرة، كي يستخدم المستحق ذلك في الوفاء بحاجاته من السوق، التي تظل

(٥٥) د. يوسف ابراهيم، النفقات العامة في الإسلام، دار الثقافة ، الدوحة، ط٢، سنة ١٩٨٨، ص٨٥.

السلع والخدمات فيها مقومة بقيمها الحقيقية ، التي تعكسها ظروف العرض والطلب الخالية من المؤثرات.

أما الأسلوب الثاني «المرفوض » فإنه يقوم على عرض مجموعة السلع والخدمات الأساسية بأسعار تقل عن قيمتها الحقيقية، الأمر الذي يخل بالعلاقات السعرية بين هذه المجموعة وبين غيرها من السلع والخدمات، ويحدث خللا في قيام قوى العرض والطلب بدورها في تحديد السعر. وينتهي ذلك إلى أن يكون سعر الكثير من السلع والخدمات في السوق غير عاكس لقيمها الحقيقية. وبالتالي فإن الطلب عليها لن يعكس الحاجة الحقيقية إليها، ويلقي ذلك بظلاله على عائد العمل ، فيكون العمل مقوما بأقل من قيمته، مما يجعل فئة عريضة من المواطنين تعمل ولا يكفيها عائد عملها، فتضطر الدولة حيال هذا الوضع إلى زيادة الدعم السعرى أكثر من ذي قبل، لكنها في أغلب الأحوال لن تستطيع قصر الدعم على الفئات المقصودة به، بل يذهب جله إلى غيرها. أما أسلوب الدعم الدخلي الذي يتبناه الفكر الإسلامي، فإنه يقدم من خلال الاعتراف بقوى السوق، وترك الاسعار فيها تعكس القيم الحقيقية للسلع والخدمات، ومن ثم فلن يحصل على هذا الدعم إلا من يستحقه فعلا، وتحافظ الدولة وهي بصدد أهم دور لها في الحياة الاقتصادية، على حرية السوق كأهم ركن للحرية الاقتصادية.

من هذا يتبين لنا أن التدخل من قبل الدولة في الحياة الاقتصادية لا يتلازم مع الحد من الحرية الاقتصادية ، فقد يوجد

التدخل ولا يوجد الحد من الحرية. وإذا كان هذا التلازم قد حدث في الفكر الوضعي الذي يجعل التدخل هو الوجه الآخر لتقييد الحرية، فإن ذلك قد نشأ في اعتقادنا من خطأ في تحديد مضمون التدخل، وخطأ في تحديد مضمون الحرية، فقد فهم التدخل في هذا الفكر على أنه قيام الدولة بالانتاج ، وتحديد ما ينتج، وتحديد أسعار هذه المنتجات، وتحديد حجم الملكية الخاصة وأحيانا منعها، إلى جانب تحديد مجالات للقطاع الخاص لا يتجاوزها، على درجات في شمول معنى التدخل لهذه الممارسات من مجتمع لآخر. كذلك فقد فهمت الحرية على أنها الحرية الخالية من كل قيد، ومن ثم فإن التدخل لن يكون إلا حدا من الحرية الاقتصادية للأفراد.

أما إذا كان لنا فهم آخر للتدخل ومضمونه، وللحرية ومداها، فهم يقف بالتدخل عند تحقيق مصالح المجتمع دون المساس بجوهر الحرية الاقتصادية، ويقف بالحرية عند الحرية المحاطة بإطار من الضوابط لمنع أن يقع منها الضرر على أحد، فإن التدخل في هذه الحالة لا يعني الافتيات على الحرية الاقتصادية، هذا هو الموقف الإسلامي من قضيتى الحرية والتدخل. إن تنظيم النشاط الاقتصادي الذي تقوم به الدولة الإسلامية يتمثل في وضع مبادئ الإسلام التي أقرها إطارا لممارسة الحرية الاقتصادية موضع التنفيذ، بحيث تتأكد الدولة- وهي راعية للجميع- أن السلوك الاقتصادي للأفراد لا يتعارض مع المبدأ «لا ضرر ولا ضرار» فالدولة لا تضع قيودا على الحرية الاقتصادية ولكنها تنوب عن الجماعة في

الإشراف على إلتزام الكل بتعليمات الله سبحانه وتعالى فليس للدولة رأى في ظل وجود نصوص واضحة تحدد الحرام والحلال، وتبين الجائز وما لا يجوز من السلوكيات الاقتصادية. وتسدد الحرية الاقتصادية إلى الطريق القويم الذي لا ضرر فيه ولا ضرار. إن تدخل الدولة لتحقيق هذه المبادئ ليس حدا من الحرية الفردية، لأن مساحة الحرية الفردية تحددها هذه المبادئ.

وإذا لم يكن في الإلتزام بما بين الله ورسوله أى إفتيات على الحرية، لأن الحرية نفسها تحددت بما بينه الله ورسوله، فإن السؤال الهام الذي يواجهنا هو : هل تملك الدولة في الإسلام أن تقيد الحرية الاقتصادية للأفراد بما لم يقيدها به الله ورسوله؟ أو تعفيها من ضوابط وضعها الله ورسوله؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تحتاج إلى تفصيل. إن الدولة تتدخل لتنفيذ أهداف الشريعة، والهدف من موضوع الحرية الاقتصادية أن لا يقع من إستخدامها ضررأو ضرار، وكل ما نهي الله تعالى عنه سلوكيات إقتصادية ضار بطبعه في العرف الإسلامي، ولا تملك الدولة خروجا على هذا. ومن ثم فإذا رأت الدولة إباحة التعامل بالربا لاجتذاب رءوس الأموال مثلا، أو إباحة تجارة الخمور لجذب السائحين وتحيق دخل كبير للخزانة العامة، فإنه



لا قيمة لهذا الرأى ولا يعتد به، إذ «لا يعتد بما يخالف الأمور

المقطوع بصحتها في الشرع الإسلامي»[٥٦] ولا رأى للدولة ولا للأمة كلها في مواجهة النصوص القطعية دلالة وثبوتا. ومعنى ذلك أن الدولة لا تملك رفع القيود والضوابط التي أتت بها الشريعة كي تسدد الحرية الاقتصادية وتوجهها إلى عدم إيقاع الضرر بالمجتمع.

وإذا كانت الدولة لا تملك رفع القيود التي وضعت من قبل الشريعة، فهل تملك إضافة قيود لم تضعها الشريعة؟ وبعبارتنا السابقة، هل تملك الدولة الإسلامية أن تقيد الحرية الاقتصادية للأفراد بما لم يقيدها به الله سبحانه؟

نعود هنا إلى ضابط تصرف الدولة في ظل الإسلام ، ألا وهو التصرف على الرعية منوط بالمصلحة. فهل في وضع قيد على الحرية- لم تأت به الشريعة- تحقيق مصلحة للمسلمين؟

إذا حدث وتحققت المصلحة من قيد ما، فلا شك في تقبل الشريعة الإسلامية لهذا القيد، لأنها فعلا جاءت لتحقيق المصالح ولكن من الذي يقرر أن في هذا القيد أو ذلك مصلحة؟ إنهم أهل الاجتهاد والبصر بمثل هذه القضايا ، والذين يمثلون موقف جماعة المسلمين. بعبارة أخرى، إن قضية وضع قيد جديد على الحرية الاقتصادية لم ينص عليه في الشريعة الإسلامية، قضية إجتهادية ، والاجتهاد لا مكان له مع النصوص، ومجاله دائما في غير ما نصت

(٥٦) الشاطبي- الموافقات، جـ٤، ص١١٠، نقلا عن مجموعة بحوث فقهية، د. عبد الكريم زيدان، مرجع سابق، ص٢٧٤.

عليه الشريعة، بحثا عما يحقق أهداف الشريعة، وعلى ضوء ما قررته هي أيضا من أحكام ومبادئ ، وأهمها في مجالنا مبدأ «لا ضرر ولا ضرار».

فإذا كان في وضع قيد على سلوك فرد من الأفراد، تحقيق مصلحة عامة، جاز ذلك مع ما فيه من ضرر عليه، تطبيقا لما فهم من الشريعة من «تحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام» ومن هذا المنطلق أجاز الفقهاء، ومن قبلهم الصحابة رضوان الله عليهم نزع الملكية الفردية لتحقيق المصلحة العامة، بشرط التعويض العادل، غير المصحوب بمطل ظالم.

ونأتي إلى أهم قضية عملية في هذا الخصوص، ألا وهي تلك المتعلقة بممارسة الدولة للإنتاج السلعي والخدمي، وهي من أهم ما يثار بشأن تدخل الدولة وأثره على الحرية الاقتصادية. فهل تملك الدولة في الإسلام أن تقوم بالإنتاج، في ميادين الزراعة والصناعة والتجارة وتمنع الأفراد من ممارستها، أو تهمش دورهم فيها بحيث تجعله ثانويا بالقياس إلى القطاع الذي تحت يدها «القطاع العام».

إن إجابة هذا التساؤل قد مرت بنا عندما بينا أن الشريعة تعطى الأفراد حق إرتياد جميع المجالات ، وحق احتراف كل الحرف وامتهان كل المهن، على أساس أنها مصادر الرزق التي دعا القرآن الكريم إلى إرتيادها قائلا: «فامشوا في مناكبها وكلوا من

رزقـه »[٥٧]ولا تملك الدولة أن تحـول بين النـاس ومـصـادر رزقــهم، بتعبير عمر بن عبد العزيز الذي مر بنا.

ولكن لازال هناك تساؤل هو. أتملك الدولة الإسلاميـة، ممارسة الإنتـاج السلعي والخـدمي إلى جـوار الأفـراد الذيـن يبـقى لهم حق ممارسة نفس الأعمال مع ما لا يخفي من إمكانية التضييق عليهم، عندما تنافسهم الدولة؟

إن مـوقف الفكر الإسـلامي من هذا التسـاؤل هو إحـالتـه إلى مسألة اجتهادية، ينطبق عليها ما ينطبق على المسائل الاجتهادية في هذا الباب. فهل هناك ضرر يقع على الأفراد أو الجماعة، دون أن يكون في مـقـابلتـه نفع؟ وفي هذه الحـالـة تمنع الدولة من هذه الممارسات. أم أن هناك ضررا يقع على بعض الأفراد مع نفع يعود على الجماعة، أو مع رفع ضرر عن الجماعة؟ وفي هذه الحالة تنطبق القـاعدة التي تقـول «يتـحمل الضـرر الخاص لدفع الضـرر العـام» ويسـمح للدولة بممارسة الإنتـاج. أم أن قيـام الدولة بالإنتـاج إلى جوار الأفراد يحقق منافع للأفراد والجماعـة معا؟ وفي هذه الحالة يجب على الدولة أن تقوم بهذا النشـاط. فالأمر كما قلنا إجتهادي والكلمة فيـه للمجتـهدين الذين يمثلون الأمـة تمثيـلا صحيحا، عن طريق الشورى والحرية السيـاسية التي قلنا في المقدمة أنها مقدمة ضرورية لتمتع الناس بالحرية الاقتصادية.

(٥٧) سورة الملك، الآية رقم ١٥.

ومع إيماننا بأن الأمر يخضع للاجتهاد ، لكننا نحب أن نسترشد بمواقف أسلافنا في التراث الإسلامي، وإن كانت اجتهاداتهم في هذه القضية ليست قيدا على اجتهادات المعاصرين، لكنها بالقطع ترشد وتنير الطريق. وبوجه عام، ودون استقصاء كامل ، فإن من أطلعنا على موقفهم من أسلافنا يرفضون مزاحمة الدولة للأفراد في ميادين الانتاج، ويرونها أقل كفاءة من الأفراد في ذلك، ومن منطلق عدم الإضرار يرفضون قيامها بالانتاج. ولعل أشهر هؤلاء هو ابن خلدون رحمه الله تعالي، وقد ناقش هذه القضية باستفاضة. وعقد لها فصلا خاصا في مقدمته هو الفصل رقم (٤١) من الفصل الثالث من الكتاب الأول وعنوانه «فصل في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعية مفسدة للجباية»[٥٨] وهذا العنوان يحمل دلالات واضحة تعلم منه قبل الدخول في تفصيلاته، يعلم منه معارضة ابن خلدون لتدخل الدولة. كما يعلم منه دليل المعارضة وهو الضرر الذي يقع علي كل من الرعية (الأفراد) وبيت المال. بإفساد الجباية . أما تفصيلات الموضوع عند ابن خلدون ، فإننا نقف منها علي عدة قضايا هامة:

الأولى: أن ابن خلدون لم يقتصر على مناقشة التجارة بمعناها الاصطلاحي لكنه أدخل فيها قيام الدولة بالإنتاج السلعي . ويبين الضرر الذي يقع على الأفراد وعلى بيت المال (الجماعة) من أشتغال

(٥٨) ابن خلدون المقدمة، مرجع سابق، ص١٩٧-١٩٩.

الدولة بالزراعة وتربية الحيوان وإنتاج الحرير والعسل. (الميادين التي ذكرها) ولاشك في إمكانية قياس الصناعة على الزراعة، ولم يترك ابن خلدون النص عليها إلا لأنها لم تكن على درجة كبيرة من الأهمية في زمنه، وإلا فإن الموقف منها كالموقف من الزراعة.

الثانية: أن الدولة في ممارسة الزراعة والتجارة (وكذلك الصناعة) أقل كفاءة من الأفراد. ومن هنا يدخل الضرر على بيت المال وعلى المجتمع كله، فقد انتهى ابن خلدون من تحليله إلى أن ترك الدولة لهذه المجالات، واكتفاءها بتحصيل الفرائض على الإنتاج الفردي فيها، يعود عليها بدخل أكبر من الأرباح التي تحققها من معالجة التجارة والزراعة، فالضرائب على الإنتاج الفردي وهي جزء من أرباح الأفراد ، أكبر من كل أرباح الدولة المتحققة من توليها الإنتاج بنفسها، وذلك دليل عدم الكفاءة، وسبب وقوع الضرر علي بيت المال وعلى المجتمع كله، والذي هو مبرر شجب ابن خلدون لقيام الدولة بالإنتاج(٥٩).

الثالثة: أن مزاحمة الدولة للأفراد في ميادينا لانتاج، وهي صاحبة إمكانيات كبيرة لا يملكها الأفراد، ينتهي بهم إلي الخروج من ميدان المنافسة معها، فهم لا يقدرون على ذلك، وإذا قعد الرعايا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة، نقصت وتلاشت

(٥٩) ابن خلدون- المقدمة- مرجع سابق، ص١٩٨.

بالنفقات وكان في ذلك إتلاف أموالهم، فثبت أن في قيام الدولة بالإنتاج التعرض لأهل العمران، واختلال الدولة بفسادهم(٦٠).

الرابعة: أن ابن خلدون يوضح أن الذين يغرون السلطان (الدولة) بممارسة الإنتاج الزراعي والاشتغال بالتجارة، ويحسنون له ذلك، يكونون هم أصحاب المصلحة الذين يرغبون في الإثراء السريع علي حساب المصلحة العامة، ولا يعنيهم مايدخل على السلطان من الضرر بنقص الجبايات «فينبغي للسلطان أن يحذر من هؤلاء، ويعرض عن سعاتهم بالمضرة»(٦١).

ولعلنا نشاهد أمثال من أشار إليهم ابن خلدون في عصرنا، يدافعون بالباطل عن شركات وقطاعات خاسرة بكل المقاييس، تملكها الدولة، بحجة المحافظة على المصلحة العامة، وماهي إلا مصالحهم الخاصة، وأفكارهم الباطلة، يلبسونها ثوب المصلحة العامة، ولا يعنيهم ما يدخل على المجتمع والدولة من ضرر، كما قال ابن خلدون.

فعلى الدولة الراشدة، ان تتجنب مافيه كل هذه المساوئ، الضرر بالرعايا ونقص الإيرادات العامة، ومعدلات النمو السالبة، وهي مساوئ يترتب احدها على الآخر بالترتيب الذي ذكره ابن خلدون رحمه الله تعالى.

---

(٦٠) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦١) المرجع السابق، ص١٩٩.

فإذا اتخذنا ابن خلدون مثالا على موقف الفكر الإسلامي من تدخل الدولة ومزاحمة الأفراد في مجالات الإنتاج المختلفة، فإننا ننتهي إلى أن هذا الفكر يرى المصلحة في غير هذا النوع من التدخل، بل ويرى فيه الضرر العظيم الذي يقع لا على الأفراد فقط، ولا على الدولة والجماعة فقط، بل يقع على كل هؤلاء، وعلى الأجيال القادمة، التي يضر بها نقص العمارة المترتب على هذا السلوك من الدولة.

ولو ناقشنا القضية على ضوء ظروفنا المعاصرة، لوجدنا حجج ابن خلدون التي ساقها لايزال لها قبولها ومنطقها السديد، ولاتزال تحمل مؤشرات صدقها وإنطبقاها على الواقع الذي نعيش، وتقوم الدول فيه بممارسة التجارة والصناعة علي نطاق واسع، بل وتمارس الزراعة على نطاق أقل سعة، وما تئن منه الجماهير، وماتعانيه الميزانيات من عجز، وموازين المدفوعات من اختلال، وجهود التنمية من تعثر، كل ذلك علامة على صدق ابن خلدون في تشخيص وتحديد الآثار والمضار المترتبة على قيام لادولة بالإنتاج ومزاحمة الأفراد.

وهكذا نرى ابن خلدون يرفض بشدة، وبمنطق لا نملك إلا موافقته عليه، يرفض تدخل الدولة بممارسة الإنتاج الزراعي (ويقاس عليه الإنتاج الصناعي) وبممارسة التجارة ويرى ذلك مؤذنا بخراب العمران. ولا يعني ذلك الموقف منه أنه لا يرى للدولة دورا في

الحياة الاقتصادية، بل إنه ليرى لها دورا بالغ الأهمية. ويبدو أنه يراه في إزالة العقبات أمام الأفراد، وفي تيسير سبل العمل والكسب لهم، يقول في هذا الفصل الذي يعارض فيه ممارسة الدولة للإنتاج «إعلم أن السلطان (الدولة) لا ينمى ماله ولا يكثر موجوده إلا الجباية، وإدرارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال، والنظر لهم، فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها، فتعظم جباية السلطان، وأما غير ذلك من تجارة أو فلح، فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا، وفساد للجباية، ونقص للعمارة[٦٢]».

ولم يبعد ابن خلدون بفكره عن الخلفاء الراشدين بفعلهم، فقد قاموا باستغلال الملكية العامة عن طريق تأجيرها للأفراد مقابل خراج، أو إقطاعها إقطاع إجارة، أو تمليكها للأفراد إن كانت مما يجوز تملكه ملكية خاصة[٦٣].

وترتيبا على كلامنا السابق، فإنه من البديهي أن يكون قيام الدولة بالانتاج غير ممنوع بل مطلوب، عندما لا تكون فيه مزاحمة للأفراد، ولا مضيقة عليهم به، وذلك في المجالات التي يعزف الجهد الفردي عن القيام بها، لمشقة وصعوبة تكتنفها، فلا يقدر القطاع الخاص علي القيام بها، أو لعدم إدرارها بالربح الكافي الذي يجذبه

---

(٦٢) المقدمة- مرجع سابق، ص١٩٨.

(٦٣) أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص٣٢.

إليها، أو لغير ذلك من الاسباب . فلقد تبين لنا أن علة منع الدولة من مزاحمة الأفراد هي رفع الضرر المتوقع وقوعه عليهم أو عليها أو على الأجيال المقبلة. والحكم يدور مع علته وجودا وعدما ، فإذا إنتفت المزاحمة لعزوف الأفراد عن هذه المجالات، إنتفى الضرر، فجاز السلوك، بل ربما تعدي الجواز إلي الوجوب تبعا لمكانة السلعة أو الخدمة في سلم احتياجات الجماعة الإسلامية. ومن هذا المنطلق استغل بيت المال على عهد سيدنا عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) أرض الصوافي بالسواد، والتي هجرها قاطنوها . فلما تغيرت الظروف، ووجد من يمكن أن يقوم بعمارتها قام سيدنا عثمان (رضى الله عنه) بإقطاعها إقطاع إجارة، ويذكر التاريخ أن عائد هذه الأرض لبيت المال، ارتفع في الحالة الثانية عنه في الحالة الأولى، من سبعة ملايين درهما إلى ٥٠ مليون درهما(٦٤).

وهذا يذكرنا بملاحظة ابن خلدون السابقة، والتي تقول. إن مايعود على السلطان (الدولة) من الفرائض على زراعات وتجارات الأفراد، أكبر بكثير مما يعود عليه إذا تولى الفلاحة والتجارة بنفسه، «وإذا قايس (قارن) السلطان بين ما يحصل عليه من

---

(٦٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، مصطفى الحلبي، القاهرة، ط٢ سنة ١٩٦٦م، ص١٩٣، وانظر ايضا، يحيى بن آدم، الخراج، المطبعة السلفية ومكتبها، القاهرة، ط٢ سنة ١٣٨٤هـ، ص٥٩-٦١، وكذلك ابن رجب الحنبلي، الاستخراج في أحكام الخراج، المطبعة الإسلامية، ط١ سنة ١٩٣٤م، ص٨.

الجباية وبين هذه الأرباح، وجدها بالنسبة إلى الجباية أقل من القليل»(٦٥).

وإذا مارست الدولة الأعمال الإنتاجية في ظل هذه الضوابط، فإن علاقتها بالعاملين لديها علاقة تعاقدية، يحكمها ما يحكم العقود في الشريعة الإسلامية من شروط، وأهمها مبدأ الرضا، بمعنى أن الدولة لا تملك أن تسخر الناس في أعمالها بدون مقابل عادل، يتحدد بالتراضي بينها وبين العاملين لديها. يقول عمر بن عبد العزيز «ضعوا السخرة عن الناس وليكن لكل عمل أجره»(٦٦)، وهو في هذا ينفذ قول النبى صلوات الله وسلامه عليه: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه»(٦٧) ويقول ابن خلدون: ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران، تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا، بغير حق.. لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال أهل العمران.. فإذا كلفوا العمل في غير شأنهم، واتخذوا سخريا، بطل كسبهم، واغتصبوا قيمة عملهم ذلك، وهو متمولهم، فدخل عليهم الضرر.. وإن تكرر ذلك أفسد أمالهم في العمارة، وقعدوا عن السعي فيها جملة، فأدى ذلك إلى انتقاص العمران

(٦٥) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص١٩٨.

(٦٦) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٦٧) صحيح سنن ابن ماجه، المجلد الثاني، مرجع سابق، باب أجر الإجراء، ص٥٩.

(٦٨) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٠٣.

وتخريبه»[٦٨].

وعلى هذا فإن الدولة لا تملك- في الظروف العادية - أن تجبر أحدا من الناس على أداء عمل لا يريد أداءه، كما لا يمكنها أن تمنع أحدا من مباشرة الأعمال المباحة إلا لمبرر شرعي، كمنعها موظفيها أصحاب السلطة والنفوذ من ممارسة الانتاج لحسابهم الخاص وهم في مناصبهم، إذ احتمال استغلال النفوذ والسلطان منهم كبير، مما يوقع الضرر بالأفراد العاديين، يقول عمر بن عبد العزيز: لا تتجروا وأنتم ولاة، فإن الأمير إذا اشتغل بالتجارة استأثر وأصاب ظلما وإن حرص أن لا يفعل»[٦٩] ولم يقبل عمر بن الخطاب رضى الله عنه دفاع بعض الولاة عن حجم ثرواتهم بأنهم تاجروا، أو تناسلت ماشيتهم ، فهم لم يرسلوا لذلك[٧٠].

وخلاصة ما سبق أن التدخل الذي يسمح به الإسلام للدولة، هو التدخل لتنفيذ الضوابط التي وضعها الإسلام إطارا للحرية الاقتصادية، والتي أمكننا إرجاعها كلها إلى منع الضرر والضرار. ومن ثم فإن التدخل لا يمثل قيدا من الدولة على الحرية الاقتصادية ، لأن الحرية الاقتصادية في الإسلام قد ثبتت للأفراد محملة بهذا التكليف، وعند التحقيق هو حماية للحرية وليس قيدا عليها، فعند تدخل الدولة لمنع ضرر يوقعه سلوك فرد من الناس بغيره، فإنما

(٦٩) خالد محمد خالد، الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص١٦٢.

(٧٠) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق، ص١١٥.

تحمي في نفس الوقت هذا الفرد من الأضرار التي يوقعها سلوك غيره من الناس به. بل هي تعمل على حمايته من الضرر الذي يقع عليه من نفسه . وفيما عدا ذلك فلاتملك الدولة أن تضع على الحرية الاقتصادية للأفراد قيدا لم تضعه الشريعة، كما لا تملك إزالة قيد أثبتته الشريعة، ومبدأ «لا ضرر ولا ضرار»كما يطبق على سلوك الأفراد يطبق على تدخل الدولة، فلا يسمح لها بتدخل يرتب ضررا إلا إذا كان مما أباحته الشريعة لدفع ضرر أكبر منه، والمرجع في ذلك أهل الاجتهاد والبصر بهذه الشئون في ظل مبدأ الشورى الذي يعطى الأمة حق تصريف شئونها . ويجعل ولاة الأمر فيها عمالا لديها، توليهم وتبقيهم ما أطاعوا الله ورسوله، وتقومهم وتعفيهم من مناصبهم إذا هم خرجوا عن حدود الله تعالى.

المطلب الخامس
تقويم مبدأ الحرية الاقتصادية في الإسلام

الآن وقد وقفنا على أبعاد هذه القضية، «الحرية الاقتصادية للفرد المسلم» وكشفنا عن وجهة النظر الإسلامية حيالها، فإننا نستطيع أن نقول: إن الموقف الإسلامي من هذه القضية موقف فريد، فهو لا ينطلق من رغبة في تحجيم النشاط الفردي، وتكبيله بالقيود، كما لا ينطلق من رغبة في إطلاق العنان له، لينفلت من كل قيد، وإنما هو موقف متوازن ، ينطلق من الرغبة في أن يكون

السلوك الاقتصادي للإنسان محققا لسعادته في الدنيا والآخرة، ولهذا فإن المبدأ الأساسي الذي ينظم هذا السلوك ويترتب عليه التقييد أو عدم التقييد هو «لاضرر ولا ضرار» فإذا برئ السلوك الاقتصادي للفرد من الضرر والضرار، فله أن ينطلق في ميادين العمل والإنتاج والتملك والاستحواز ماشاءت له قدراته، وما تسمح به إمكاناته، أما إذا خيف منه الضرر، وتأكد ذلك، فمن الواجب كبح جماحه، والوقوف به عند الحدود التي لا تحدث ضررا، ويتم ذلك بتربية إسلامية تجعل المسلم وقافا عند حدود الله تعالى لا يتعداها، له من ضميره وحسه الإسلامي ما يحول بينه وبين إيقاع الضرر، كما يتم عن طريق رقابة الجماعة والدولة الممثلة لها، وقيامها بالزام كل فرد بالوقوف عند حدود الله تعالى. وهذا هو الدور الأساسي للدولة الإسلامية «سياسة الدنيا بالدين».

بيد أننا لا نستطيع أن نتجاهل أن الحرية الاقتصادية- ومع مراعاة الحدود الضوابط، والوقوف عند حدود الله تعالى- تؤدى إلى حدوث فوارق كبيرة بين الناس في حجم الثروات وحجم الدخول، فهل هذه مثلبة للحرية الاقتصادية، توجب الحد منها؟ أم أنها شئ طبيعي ينبغي أن يعالج دون أن ينال من الحرية الاقتصادية وما تعود به على المجتمع من مكاسب، في شكل الاستثمار الكامل لطاقات الناس، ودفعهم إلى السعى الدائم، والعمل الدائب في شتى المجالات؟ إن الموقف الإسلامي يتبنى الاتجاه الثاني، فلقد قدم

علاجا لما تسفر عنه الحرية الاقتصادية من تفاوت بين الناس، دون أن يعمد إلي وضع قيود عليها من هذا المنطلق.

إن علاج الإسلام لهذا التفاوت يتم من خلال ماقرره الإسلام من ضمان حد الكفاية ، لكل إنسان، وعن طريق إستخدام مابيد الدولة من ملكية عامة، إذ تستطيع بذلك إقامة توازن بين الأفراد ، فتقضى على الآثار السيئة لتفاوت التوزيع دون أن تتعرض لتقييد الحرية الاقتصادية، فتحافظ على الآثار الحسنة المترتبة عليها.

كذلك لا يفوتنا أن نذكر أن الحرية الاقتصادية للأفراد والتي تتضمن حق الأفراد في إرتياد أى مجال، ربما تؤدى إلى تركيز الأفراد على بعض المجالات دون بعضها الآخر، مثل التركيز علي التجارة دون الصناعة، والتركيز علي بعض الصناعات وإهمال بعضها الآخر، فما هو العلاج لهذه المثلبة التي يحتمل أن تنجم عن الحرية الاقتصادية؟

إذا حدث هذا الاحتمال فإن علاجه قائم في الإسلام بأكثر من وسيلة، فهناك ضابط لحرية الاستغلال يتمثل في أتباع أولويات معينة في إنتاج السلع والخدمات، بما يتفق وحاجات الناس ، ومهمة الدولة أن تلزم الناس بالتزام ضوابط ممارسة الحرية الاقتصادية، وتستطيع أن تدفعهم إلى إنتاج ما يحتاجه المجتمع- دون قيد جديد- وذلك بإغرائهم بإنتاج السلع والخدمات المطلوبة، بما تقدمه من خدمات وتسهيلات ترفع من الكفاءة الحدية للاستثمار في هذه

القطاعات التي تريد دفع الأفراد إلى الاستثمار فيها . كما أنها تملك سلاحا هاما هو الاقناع الأدبي، وتبصير الناس بالمصلحة العامة، والتي يعتبر تحقيقها عبادة من أجل العبادات ، فهي قيام بفرض كفائي يرفع به الشخص الإثم عن نفسه وعن جميع المكلفين.

نستخلص من كل ما ذكرنا أن الدولة في الإسلام ليست في حاجة إلى تقييد الحرية الاقتصادية للأفراد بغير ما أحاطها الله تعالى به من ضوابط،وأن بإمكانها أن تتلافى كل ما ينجم عن الحرية الاقتصادية من مثالب، وتبقى على الآثار الحسنة لها ، والتي لا غنى للمجتمع عنها ، ذلك أن تحجيم نشاط الأفراد ، وغل أيديهم لن يرتب إلا القعود عن السعي، ولن يجني المجتمع من ذلك غير التخلف الاقتصادي، وانخفاض مستوى المعيشة بإنخفاض حجم النشاط الاقتصادي للأفراد ، والذي لن تعوضه جهود الدولة مهما بلغت.

هذا ولا ينبغي أن يغيب عنا أننا نعيش اليوم نوعا من تقييد حرية كثير من الناس، في مجال الإنتاج والاستثمار والسعي، عندما نجد المجتمع وقد نظم على غير هدى من الله، ونجد الواقع الذي نعايشه لا يتفق مع القيم والضوابط الإسلامية ، ونجد الدول الإسلامية قد سمحت بتجاهل ضوابط كثيرة للحرية أهمها ضابط الحلال والحرام، فالمعاملات المخالفة للإسلام تمارس بتنظيم من القانون، والسلع والخدمات المحرمة تنتج وتتداول بإباحة من القانون،

ومن هنا فلا يجد كثير من الأفراد الميدان ميسرا للأنشطة التي يريدون القيام بها، أو فرص العمل التي يحتاجون إليها في ظل إلتزامهم بتعاليم الله سبحانه.

إن حرية اختيار المهنة أمام المسلم الملتزم تتعرض لقدر كبير من التآكل والتضاؤل، بسبب ابتناء معظم الانشطة الاقتصادية علي غير ما شرع الله، فالربا يستشرى في قطاع المال والتجارة، وإنتاج ماحرم الله من سلع وخدمات يمثل نشاطا لكثير من وحدات القطاع الإنتاجي، أو بعضا من نشاطها، ومن ثم فمعظم فرص العمل المعروضة لاتخلو من شبهة الحرام، إن لم تكن حراما بينا، ولا يستطيع المسلم الملتزم أن يستفيد منها ، فنحن نمارس تقييدا لمجالات العمل، وميادين النشاط المختلفة بسبب عدم الإلتزام بالإسلام في الميدان الاقتصادي.

وكي يتمكن المجتمع من الإستفادة بطاقة كل أبنائه، ومن آثار الحرية الاقتصادية الإيجابية، علينا أن نلتزم بمبادئ الإسلام ، وقيمه وضوابطه في ميدان الاقتصاد- وفي غيره- فهذا هو الطريق الوحيد لتوحيد الجهود، والاستفادة من كل الإمكانات ، وتلافي الفقد والضياع المتمثل في إنتاج سلع وخدمات لا تشبع للناس حاجات ،وإنما تشبع للمترفين رغبات ليس لها حق الإشباع . وهو أيضا الطريق الوحيد لاستمطار بركات الله تعالى علينا وتوسيع أرزاق

مجتمعاتنا «ولو أن أهل القرى أمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض»[٧١] نسأل الله تعالى أن يوفقنا للالتزام بما شرع، وأن يلهمنا الاهتداء بما نزل من كتاب، «إن هذا القرآن يهدي التي هي أقوم، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات»[٧٢].

---

(٧١) سورة الأعراف ، الآية رقم ٩٦.
(٧٢) سورة الإسراء، الآية رقم ٩.

الفصل الثاني
الملكية المزدوجة

تمهيد:

بينا أن لكل نظام اقتصادي مجموعة من الخصائص تميزه عن غيره من الأنظمة، بيد أن أهم خصيصة من هذه الخصائص هي طريقة تنظيم الملكية التي يؤمن بها النظام.

ولقد اختلفت الأنظمة الاقتصادية في موقفها من الملكية، أو إن شئنا الدقة قامت النظم وتميزت بسبب إختلاف موقفها من الملكية، فإذا كان النظام يؤمن بالشكل الفردي للملكية كقاعدة أساسية ، ولا يسمح بالملكية العامة إلا عندما تضطره ظروف استثنائية، فيلجأ إلى تأميم هذا المرفق أو ذاك، فإن هذا النظام يكون نظاما رأسماليا.

أما إذا كان النظام يقوم على الإيمان بالملكية العامة كقاعدة أساسية فلا يسمح للأفراد بأن يمتلكوا أموال الانتاج إلا في الظروف الاضطرارية، وبصورة مؤقتة واستثنائية، فإن هذا النظام يوصف بأنه نظام اشتراكي.

وأما إذا كان النظام يقوم على التوازن بين نوعي الملكية، حيث يقرهما معا، وعلي نفس المستوى ، وكلاهما فيه أصل وليس استثناء ، فذلك هو النظام الذي جاءت به الشريعة الإسلامية.

وعليه فإن من أهم خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي أنه يقوم على الملكية المزدوجة، أى الملكية التي تجمع بين الملكية الخاصة والملكية العامة، أى أن الإسلام ينظم الملكية فبقيمها على ساقين من الملكية الخاصة والملكية العامة بحيث لا تكون واحدة منها أصل والأخرى علاج لمشكلات ترتبت علي هذا الأصل.

فالملكية العامة والملكية الخاصة في النظام الاقتصادي الإسلامي تنبعان معا من نفس المعين، وتمثلان نفس الأهمية، ولكل مجاله الذي يعمل به ، فليس هناك شذوذ أو استثناء، ولا علاج لضرورات مؤقتة ،كما هو السبب في وجود الملكية العامة في الرأسمالية، ووجود الملكية الخاصة في الاشتراكية.

انبثاق نوعي الملكية في النظام الإسلامي:

سبق أن بينا- في حديثنا عن الحرية المقيدة في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي- المجالات التي يجب أن تكون ملكية عامة وماعداها فإنه يكون محلا للملكية الخاصة. والذي ينبغي إضافته هو تقرير أن الملكية الخاصة في النظام الاقتصادي الإسلامي لا تنشأ على مورد من الموارد إلا إذا كان هناك عمل بشرى قد أنفق على هذا المورد فأثر فيه بأن نقله من الموت إلى الحياة، أو نقله من حالة هو فيها قليل النفع إلى حالة يكون فيها كبير النفع، وهذا يبين لنا كيف تنشأ الملكية الخاصة والملكية العامة في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي.

فالمقرر في المذهب الإسلامي أن للملكية ثلاث مستويات: فهي في المستوى الأول ملك لله تعالى بحكم الخلق والايجاد «له ما في السموات وما في الأرض[١] وهي في المستوى الثاني ملك للجماعات البشرية التي استخلفت على أرض الله تعالى» خلق لكم ما في الأرض جميعا[٢] » ثم هي في المستوى الثالث موزعة بين ملكية الجماعة في بعضها وبين ملكية الأفراد في بعضها الآخر. وما مملوك للجماعة فإنه امتداد للمستوى الثاني من الملكية، أما ما هو يملكه الأفراد فإنه يحتاج إلى سبب خاص كي ينشأ، وهذا السبب ينحصر إسلاميا في الجهد الذي يبذله الفرد في تحقيق العمارة، وجعل الثروة الممنوحة من الله تعالى في وضع تساهم فيه في سد حاجات البشر، وليس بعد هذا الجهد سبب آخر لنشوء الملكية الفردية ابتداء. يقول النبى صلى الله عليه وسلم مبينا الطريق إلى التملك الخاص «من أحيا أرضا ميتة فهي له»[٣]، فالاحياء إذا يرتب الملكية الخاصة في المورد الذي تم إحياؤه ، والإحياء إنما يكون ببذل الجهد الذي يحول الأرض من موات غير منتج إلى أرض تنبض بالحياة وتفيض بالخير والنما. ويقول العز بن عبد السلام: إنشاء الملك فيما ليس بمملوك أنواع، التمليك بإحياء الموات، والتمليك

---

(١) سورة القرة، الآية رقم ٢٨٤.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم ٢٩.

(٣) رواه أحمد وأبو داود والترمذي، انظر فيض القدير حديث رقم ٣٨٤٤.

بالاصطياد وتملك المباحات بالحيازة كالمعادن والحطب والحشيش وسائر الجواهر التي في المعادن والبحار[٤] وكلها يجمعها العمل سواء في ذلك الاحياء أم الاصطياد أم الحيازة.

بيد أن هذا العمل ، يجب أن يبذل أولا ، ويجب أن يبذل في موضعه الصحيح، ثانيا ، فإذا كان المورد الإنتاجي حيا بطبيعته ، فلا يقبل ادعاء أحد بأنه مارس عليه عملا حتى يملكه، وإذا كان المورد ضروريا لجماعة المسلمين ، فلا يسمح بادخاله نطاق الملكية الخاصة مهما بذل عليه من عمل، منعا للضرر من أن يقع على الجماعة، وسدا للذريعة إليه، إذا فليس كل عمل يؤدي إلى نشوء الملكية الخاصة في ظل النظام الإسلامي، وإنما العمل الذي ينتج هذا الأثر، هو الذي يبذل على مورد غير ضروري للجماعة ككل، ويكون ناقلا له من الموت إلى الحياة.

نطاق الملكية الخاصة والملكية العامة في النظام الإسلامي:

ونستطيع مما سبق أن نصل إلي ضابط دقيق يحدد لنا نطاق كل من الملكيتين العامة والخاصة في النظام الاقتصادي الإسلامي. فلقد تبين لنا أن هناك وصفين إذا توفر أحدهما في مورد ما ، وجب أن يكون هذا المورد خاضعا للملكية العامة، وهذان الوصفان هما:

---

(٤) العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتزيع، جـ١ ص٢٥٠.

(١) أن يكون المورد الإنتاجي ذا نفع ضروري للمجتمع.

(٢) أن يكون المورد الإنتاجي حيا بطبيعته.

فإذا تحقق أحد هذين الوصفين في مورد ما، وجب أن يكون ملكية عامة، وإذا تخلفا في مورد ما، جاز أن يكون ملكية خاصة، ويستطيع أن يتملكه كل من يبذل عليه جهدا ينقله من الموت إلي الحياة. وعليه فإن كل مورد إنتاجي في المجتمع يصلح أن يكون ملكية عامة في صورة من صورها، ولكن ليس كل مورد يصلح أن يكون ملكية خاصة، إذ أن بعض الموارد يجب أن يظل في نطاق الملكية العامة، حتى يكون نفعه للجميع، أو لأنه ليس لأحد فضل في عطائه حتى يستحوز عليه.

ومما سبق يتبين أن النظام الإسلامي يحدد الحد الأدنى للملكية العامة ويترك حدها الأعلى مفتوحا، أما الملكية الخاصة فإنه يحدد حدها الأعلى ويترك حدها الأدنى مفتوحا، وبقدر جهود الأفراد في الإحياء والتعمير بقدر ما يتسع نطاق الملكية الخاصة ويضيق نطاق الملكية العامة، وإن كان النظام يوجب على الدولة الإسلامية أن تقيم توازنا بين نوعي الملكية بما يحقق الاستفادة من كل الطاقات المملوكة للمجتمع. كما يتضح لنا من الفكرة التالية.

التوازن بين نوعي الملكية:

تبين لنا أن النظام الاقتصادي الإسلامي يقوم على جناحين من

الملكية، الملكية العامة. والملكية الخاصة، والتساؤل هنا، بأى نسبة توزع موارد المجتمع بين الملكيتين؟ هل تختص كل واحدة منهما بنصف الموارد، أم إن إحداهما تستأثر بنسبة أكبر من نسبة الثانية؟

ويتلخص الموقف الإسلامي في هذا الخصوص في تقرير أن توزيع الموارد بين نوعي الملكية يتوقف على مصلحة المجتمع. بشرط عدم الإخلال بالضابط الذي يحدد الموارد التي يجب أن تكون ملكية عامة، وهي الموارد ذات النفع العام والموارد الحبة بأصل خلقتها، إذ أن ما سوى ذلك من الموارد يجوز أن يبقى ملكية عامة على الأصل فيه، ويجوز أن يبذل عليه الأفراد عملا يؤدي إلى دخوله في نطاق الملكية الخاصة، ويجوز للدولة أن تقوم باحيائه ثم توزيعه على الأفراد ليمتلكوه ملكية خاصة.

وعليه فإن الدولة الإسلامية تستطيع أن تتحكم في حجم كل من الملكيتين، بحيث تجعل حجم كل واحدة منهما عند المقدار الذي يحقق للمجتمع أكبر عائد ممكن من كل من الملكيتين العامة والخاصة. وهذا هو ما نعنيه بالتوازن بين نوعي الملكية، فالتوازن لا يشترط له تساوى حجمي الملكيتين، كما لا يشترط له أن تتوزع الموارد بينهما بنسبة من النسب، وإنما هو حالة يتحقق من خلالها للمجتمع أكبر حجم ممكن من المزايا التي يجنبها من نوعي الملكية.

ولذا فإننا نتوقع أن تختلف نسب توزيع الموارد بين الملكيتين من مجتمع إسلامي إلى آخر، كما نتوقع أن تختلف أيضا في

المجتمع الواحد من فترة لفترة، أو من زمن لزمن.

فإذا كان المجتمع يملك من بين أبنائه منظمين أكفاء يستطيعون حمل مسئولية النهوض بالمجتمع، فعلى الدولة أن تتيح لهم الفرصة لإظهار ملكاتهم وقدراتهم الإبداعية ، بإفساح المجال للملكية الخاصة، بحيث تضم بين دفتيها ما تشاء من موارد ، في ظل الضابط الخاص بقصر بعض الموارد علي الملكية العامة.

أما إن كان المجتمع لا يمتلك هذه الفئة ، فعلى الدولة أن تتقدم لحمل المسئولية وأن تقوم هي بدور المنظم، وفي هذه الحالة فإن معظم الموارد ستكون داخل نطاق الملكية العامة. وعندما تتغير الظروف وينشأ في ظل القطاع العام جيل من المنظمين الاكفاء، فإنه باستطاعتهم أن يحملوا جانبا من المسئولية. وفي كل الظروف فإن توزيع الموارد بين الملكية الخاصة والملكية العامة ، رهن بتحقيق أكبر قدر ممكن من المنافع للمجتمع الإسلامي. وهذا هو مضمون التوازن بين الملكيتين في النظام الإسلامي.

الشكل المزدوج والشكل الواحد للملكية:

الشكل المزدوج للملكية هو الشكل الذي يعتمده، النظام الاقتصادي الإسلامي، أما الأنظمة غيرالإسلامية فإنها - مذهبيا - تقوم على الشكل الواحد للملكية، فالنظام الرأسمالي يقوم على الملكية الخاصة، ويعطى الأفراد حق تملك كل الموارد الإنتاجية.

والنظام الاشتراكي يقوم على الملكية العامة، فيحرم الأفراد من تملك الموارد الإنتاجية، ويجعل ذلك حقا مقصورا على الدولة الممثلة للمجتمع. ويزعم كل منهما أن شكل الملكية لديه هو الذي يحقق أفضل النتائج. فهل أثبتت التجارب صحة زعمهما؟ وهل جاءت ممارستهما العملية بما يؤكد صحة نظريتهما، وبرهنت على سلامتها؟

إن واقع المجتمعات الرأسمالية ينطق بأن الملكية الخاصة عجزت عن ارتياد جميع القطاعات الإنتاجية بنفس الكفاءة، وأن عجزها هذا تأكد بتجارب طويلة خاضتها هذه المجتمعات، وانتهت بأن سمحت مضطرة - ومخالفة لمذهبها الاقتصادي -بظهور الملكية العامة في بعض القطاعات، وظهر بها قطاع عام، تديره الدولة، بهدف التقليل من مساوئ إطلاق الحرية للملكية الخاصة لترتاد كل المجالات. أما المجتمعات الاشتراكية والتي تؤمن بالمذهب الجماعي الذي تكون الملكية الجماعية لعوامل الانتاج حجر زاويته، والذي ينسب إلي الملكية الخاصة أنها سبب كل الشرور، فإن نتائج التطبيق فيها توضح لنا أن الاتحاد السوفيتي سابقا، بعد أن أعلن- غداة الثورة البلشفية وفي صلب الدستور الروسي المصدق عليه في يوليو ١٩١٨- «إن كل ملكية خاصة للأرض تعتبر لاغية، وجميع الاراضي هي الأن ملك للدولة». بعد أن أعلن الاتحاد السوفيتي ذلك عاد ليعلن أن الملكية الزراعية فيه تتكون من:

١- المزارع الحكومية (السوفخوز).

٢- المزارع الجماعية (الكلخوز)·

٣- الحقول المملوكة للفلاحين ملكية خاصة والتي تتراوح ما بين ٣-٧ هكتار لكل عائلة تزرعها لحسابها الخاص بما تضمه من حيوانات وطيور·

فما الذي يعنيه وجود ملكية خاصة- مهما صغرت في دولة الريادة الاشتراكية؟ إنه يعني عدم قدرة الملكية القائمة على الشكل الجماعي وحده، على الصمود أمام الظروف التي يفرضها الواقع العملي، والممارسة الفعلية للشعوب·

إلا يوحي اضطرار النظام الرأسمالي إلى السماح بالملكية العامة استثناء ، واضطرار النظام الاشتراكي إلى السماح بالملكية الخاصة استثناء ، بأن الشكل المزدوج للملكية ، الذي قام عليه النظام الإسلامي ، هو الشكل الذي يتفق وطبيعة الشعوب، بل وفطرة الإنسان؟ .. إن ذلك هو الحق نفسه، إذ أن الإنسان قد فطر على أن تكون له فرديته وشخصيته المستقلة عن بنى جنسه، وتكون له في نفس الوقت شخصية متصلة ببنى جنسه، بحكم انتمائه إلى الهيئة الاجتماعية القائمة·

وللإنسان بكل من هاتين الشخصيتين حقوق وعليه واجبات تقابلها، وسعادة الإنسان لن تتحقق إلا بتنظيم حقوقه وواجباته في ذاته وفي مجتمعه·

وفردية الإنسان، وشخصيته المستقلة، إنما تشبع وتستغل في صالح الجماعة عن طريق السماح بالملكية الخاصة، كي يؤدي الحافز الفردي دوره في تثميرها واستخراج خيراتها، أما شخصيته الاجتماعية أو شخصيته المتصلة ببنى جنسه، أو جماعيته المتأصلة فيه، بحكم الفطرة كالفردية سواء بسواء ، فإنها تشبع بالنوع الثاني من الملكية، أى الملكية العامة، التي تكون في يد المجتمع ممثلا في الدولة القائمة على شئونه ، تستخدمها بما يشبع الجماعية في فطرة الإنسان، كما استخدام هو ملكيته الخاصة ليشبع فرديته التي فطر عليها.

وعندما ينحرف المذهب الاقتصادي عما توجيه سنن الفطرة وتقتضيه، فإن الواقع العملي يعاني الصراع بين مقتضيات الفطرة ومعتقدات المذهب، فتحاول المجتمعات ذات الاعتقادات المذهبية المنحرفة أن تستجيب لضغط الواقع بالسماح- على مضض- للشكل الذي لا تؤمن به من أشكال الملكية بأن يظهر في الواقع العملي على استيحاء، حتى لا تنفجر هذه المجتمعات من جراء معارضة الفطرة الإنسانية.

الفصل الثالث
المنافسة والخيرة
(الشكل الإسلامي للسوق)

تمهيد:

ماهو شكل السوق في النظام الاقتصادي الإسلامي؟ إن النظم الرأسمالية تعرف المنافسة الكاملة كحالة نظرية، لكنها تعرف شتى أنواع الاحتكار كواقع مشاهد، فالشكل الاحتكاري بدرجاته المختلفة، بداية من المنافسة الاحتكارية، فاحتكار القلة، فالاحتكار الثنائي، وأخيرا الاحتكار المطلق- وإن كان نادرا- هو الذي يسود فعلا في ظل النظم الاقتصادية الرأسمالية. أما في النظام الاشتراكي فإن الدولة هي المنتج الوحيد، ومن ثم نستطيع أن نقول إنها تتمتع باحتكار كامل.

فما هو شكل السوق في النظام الإسلامي؟ هل السوق الإسلامية تخضع لشكل المنافسة الكاملة بشروطها التي يعرفها الفكر الرأسمالي؟ أم أن السوق الإسلامية تخضع لشكل من أشكال الاحتكار المعروفة؟ المطلق والقلة والثنائي؟ أم أن السوق الإسلامية تخضع لشكل يجمع بين المنافسة والاحتكار معا؟ أي ما يسمى بالمنافسة الاحتكارية.

لنستعرض المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق، والمحددة للشكل

الذي يسود في ظل نظام اقتصادي إسلامي، لنتبين إن كل شكل من الأشكال السابقة يحتمل أن يسود في سوق تخضع للمبادئ والأسس التي وضعها المذهب الاقتصادي الإسلامي. فإن لم نجد واحدا منها يحتمل أن يسود، فسنحاول البحث عن الشكل أو الاشكال المحتملة للسوق في نظام يستلهم المبادئ والأسس التي جاءت بها الشريعة الإسلامية. إن الموقف يقتضي أن نتناول هذه المبادئ على مرحلتين، الأولى نتناول فيها بعض المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق، بالقدر الذي يكشف لنا عن موقف الإسلام من الأشكال التي تسود أسواق اليوم عمليا، مثل أشكال الاحتكار المتصورة، أو نظريا ، مثل شكل «المنافسة الكاملة» ، كشكل مفترض في بعض الأسواق. أما الثانية فنتناول فيهابعض المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق، لابهدف الحكم على الأشكال السابقة، وإنما بهدف الكشف عن الشكل الذي يحتمل أن يسود في سوق منظمة تنظيما إسلاميا. وسنخصص لكل مرحلة مطلبا من المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الأشكال المعاصرة للسوق وموقف الإسلام منها.

المطلب الثاني: السوق في ظل الإسلام: شكلها وضوابطها.

المطلب الأول

الأشكال المعاصرة للسوق وموقف الإسلام منها

تمهيد:

من أهم ما يؤثر على رفاهية الفرد- وبالتالي المجتمع- شكل السوق السائدة، والتي يلجأ إليها في معظم شئون حياته، فهو عندما يحاول إشباع حاجاته، وعندما يقدم جهوده في مجال ما، عندما يكون مستلهكا للسلع والخدمات أو منتجا لها، ليس أمامه- في الظروف العادية- إلا السوق طريقا لتحقيق مايريد.

فإذا اتيحت للمستلهكين سوق عادلة، يحصلون من خلالها على حقوقهم بغير أن تهضم، كان ذلك طريقا قريبا ووسيلة أساسية لرفع مستوى معيشتهم وزيادة رفاهتهم ، وإذا اضطروا إلى اللجوء إلى سوق يتظالم أفرادها، ويأكل بعضهم أموال بعض بالباطل فيها، فإن ذلك يمثل عقبة أمام حركة الناس في اتجاه رفع مستوى المعيشة، وتحقيق الرفاهة.

وإذا اتيحت للمنتج سوق عادلة فإنها تؤدي إلى زيادة انتاجه كما، وتحسينه نوعا، وتمكنه من تقديم سلعة أو خدمة مقبولة من المستهلكين ، ومن ثم تزيد أرباحه ، ويتوسع في مشروعاته، وإن هو اضطر إلى التعامل مع السوق الثانية، فإنها تضعف من قدرته الإنتاجية، وتعوق مسيرته، وتفشل خططه.

ومن هنا نستطيع أن نرى- أن التقدم المادي للمجتمع- وهو وقف على زيادة الإنتاج فيه وتحسين نوعه- يمكن أن تدفعه إلى الامام سوق عادلة، كما يمكن أن تشده للخلف السوق الظالمة. ولا يقتصر أثر السوق على المساعدة في دفع عجلة التقدم المادي، بل إن التقدم الفكري وتمكن الأفراد من الاتجاه إلى ما يثري العقول، ويزكي النفوس، ويحقق استقرار المجتمع، يتطلب وجود السوق العادلة، التي تعين ولا تعوق. وذلك جزء من مستوى المعيشة الطيب، ورفاهة الأفراد.

وبسبب هذه الأهمية للسوق وأثرها ، فقد كان تنظيمها والوقوف علي الأشكال السائدة فيها في كل مجتمع ، محل عناية المفكرين الاقتصاديين من مختلف المدارس وشتى الاتجاهات.

وفي ظل الإسلام بلغت أهمية السوق أن جعلها النبي صلى الله عليه وسلم- في ترتيب اهتماماته في تنظيم المجتمع الإسلامي عقب الهجرة- بعد المسجد الذي ينشر منه رسالته، فما أن استقر في المدينة المنورة ، وأقام فيها مسجده، حتى وجدناه يسارع إلى إقامة سوق تكون السيادة فيها للمسلمين ، وتنظم بما يتفق والشريعة الإسلامية، وذلك بعد أن كانت السيادة على سوق المدينة لليهود[1].

---

(١) ذهب النبى صلى الله عليه وسلم إلى سوق النبط فنظر إليه، فقال ليس هذا لكم بسوق، ثم رجع إلى هذا السوق (موضع كان قد نظر إليه) فطاف فيه ثم قال: هذا سوقكم فلا ينتقص ولا يضرب عليه خراج.

- رواه ابن ماجه، ورواه الطبراني بلفظ قريب من هذا. انظر عبد الحي الكتاني- التراتيب الإدارية- دار الكتاب العربي، بيروت، جـ٢، ص١٦٣.

مـفـهـوم السـوق : ما المعنى المقصـود من كلمـة «سـوق»؟ إن المعنى المتبـادر إلى الاذهان عند سمـاع هذه الكلمـة، يعني المكان الذي يلتقي فيـه البائعون بالمشـترين، وليس الامر مـقصـورا علي ذلك، فليس شرطا لقيـام السـوق أن تكون في مكان معين أو حـيز معين، وإنما يكفي لقيامها أن يتم الاتصال الوثيق بين المتعاملين في السلعة أو الخدمة بالبيع والشراء فذلك كاف لقيام السوق. فسـوق الصرف الخارجي مثلا تتحدد بالاتصال الوثيق بين المتعـاملين في العملات النقدية، وهم يتوزعـون على عدد من القارات فضلا عن توزعـهم على مـختلف الدول. ولقد بين فـقهـاؤنا أن الايجـاب قـد يصدر من مقيم في بلدة ما، ويرسل بذلك إلى مقيم في بلدة ثانية، شـفـهيا على لسان رسول ، أو خطيا أو برقيـا. واعـتبروا مـجلس وصول الرسالة في الدولة الثانية متمـما لمجلس الإيجاب في البلدة الاولى. ويتكون من المجلسين معا، «مجلس العقد».

يقـول الإمام النووي : وإذا قبل المكتـوب إليـه، ثبت له خيـار المجلس مادام في مجلس القبول، ويتمادى خيار الكاتب أيضا إلى أن ينقطع خيـار المكتـوب إليـه، حتى لو علم انه رجع عن الايجـاب قـبل مـفـارقـة المكتـوب إليـه مـجلسـه، صح رجـوعـه، ولم ينعـقـد البيع[٢]».

---

(٢) الامـام النـووي، روضـة الطالبين، المكتب الإسـلامي، بيـروت، لبنان جـ٣، ص١٣٩.

والحقيقة أن السوق كمكان يلتقي فيه البائعون والمشترون ، إنما يغلب على أسواق المنقولات، أما العقارات مثلا فلا يتصور سوقها إلا على انه تنظيم يمكن من خلاله للمتعاملين في هذه السلع أن يتصلوا اتصالا وثيقا يمكنهم من التعامل فيها ·

وهكذا يظهر لنا أن السوق سواء في الفكر الإسلامي أم في الفكر الوضعي، لا تعني المكان، وإنما تعني التنظيم الذي يتم بمقتضاه الاتصال الوثيق بين المتعاملين في السلع والخدمات بالبيع والشراء ·

تنظيم الإسلام للسوق:

وإذا كانت السوق في الحقيقة تنظيما- قبل أن تكون مكانا- فإن الشريعة الإسلامية قد نظمت العلاقات الاقتصادية بدقة متناهية، وبشمول منقطع النظير من قبل أو من بعد ·

ونحن إذا كنا اليوم قد خضعنا- في البلاد الإسلامية- لنظم سوقية مستوردة، وألفنا الأشكال السوقية المجلوبة، فإن شكل السوق الإسلامية لا ينبغي أن يبهت في أعيننا ، ولا أن ينمحي من ذاكره شعوبنا، حتى يأتي يوم نستعيد فيه أصالتنا، ونعود إلى أصلنا، ونقيم السوق المسلمة، التي تمثل ركنا أساسيا من أركان البناء الذي يجب علينا أن نقيمه· بذلك تعود أسواقنا إلى سابق عهدها، أداة لتحقيق المنافع وجلب المصالح وسد الحاجات المشروعة

للناس، ينال العارض فيها والجالب إليها أجر المجاهد في سبيل الله.

هذا وإن التعرف على موقف الإسلام من أشكال السوق المعاصرة، هو موضوع هذا المطلب، أما رسم صورة لسوقه الإسلامية، وتحديد شكلها الذي يتخذه، وبيان ضوابطها من الشريعة الإسلامية، فهو هدف المطلب التالي بمشيئة الله تعالى.

هذا وسيحوي هذا المطلب - بعد هذه المقدمة- على فرعين. نتناول في الفرع الأول منهما الأشكال التي تسود اليوم في الأسواق. ونتناول في الثاني موقف الفكر الإسلامي من هذه الأشكال، لنتبين إن كان شكل أو أكثر من هذه الأشكال يتفق مع الإسلام، أم أن الإسلام لا يقر أيا منها، فنكون في حاجة إلى مواصلة البحث للوقوف علي شكل السوق الإسلامي؟ة هذا والله ولي التوفيق.

الفرع الأول

الأشكال المعاصرة للسوق

يرى الفكر الاقتصادي أن أشكال السوق القائمة الآن تقع بين نموذجين متطرفين هما:

(١) المنافسة الكاملة.

(٢) الاحتكار البحت.

وهما حالتان نظريتان لا وجود لهما في الحياة العملية تقريبا، أما النماذج التي تشاهد في واقع الحياة، وتعيش في ظلها المجتمعات المعاصرة فإنها أشكال تجمع بين المنافسة والاحتكار معا بدرجات متفاوتة، يمكن أن يجمعها كلها مصطلح المنافسة الاحتكارية، وإن اتخذت مسميات أخر، مثل احتكار القلة أو الاحتكار الثنائي. فالحقيقة أن كلا من احتكار القلة والاحتكار الثنائي ليس إلا نوعا من المنافسة الاحتكارية بمعناها الواسع- لا بمعناها الفني- أى الشكل الذي يجمع بين المنافسة والاحتكار معا بصرف النظر عن غلبة العنصرالاحتكاري أو العنصر التنافسي. وبهذا الاعتبار فإن الاقتصاديين يتحدثون عن دراسة المنافسة الاحتكارية على أنها بمثابة دراسة أشكال السوق في الحياة العملية[٣].

وتعدد نماذج أو أشكال السوق في الفكر الوضعي- سواء مايوجد منها في الحياة الواقعية أو ما يعتبرحالات نظرية- إنما يعود إلى أحد أمرين:

(١) تجانس المنتج أو عدم تجانسه.

---

(٣) د. حسين عمر، نظرية القيمة، دار المعارف، القاهرة، ط١ سنة ١٩٦٥م، ص٦٤٨.

(٢) عدد المنشآت القائمة واختلافها كثرة وقلة.

فإذا كان عدد المنشآت كبيرا[٤]، والناتج متجانسا، أى أن كل وحدة من الوحدات المنتجة متماثلة تماما مع كافة الوحدات الأخرى من جميع الوجوه، أمكن القول بأن هذه المنشآت تعمل وتزاول نشاطها في ظل المنافسة الكاملة، أما إذا كان عدد المنشآت كبيرا، إلا أن المنتجات غير متجانسة، ولكنها متشابهة إلى حد ما، في نفس الصناعة المعنية، فإن مثل هذه الحالة تعرف «بالمنافسة الاحتكارية».

هذا بالنسبة للشرط الأول، وهو شرط التجانس ودرجاته المختلفة، أما بالنسبة للشرط الثاني، فإن كان عدد المنشآت قليلا، وكانت هذه المنشآت تبيع ناتجا متجانسا، سميت هذه الحالة باحتكار القلة التام. أما إذا باع عدد قليل من المنشآت منتجات غير متجانسة، فهذه حالة نسميها باحتكار القلة مع تنوع المنتج.

وفي حالة ما إذا كان هناك بائعان فقط لأحد المنتجات، فإن هذه الحالة تعرف بالاحتكار الثنائي. وإذا كان ثمة بائع واحد لمنتج معين سميت هذه الحالة بالاحتكار الكامل.

---

(٤) يقصد بذلك أن يكون ناتج كل منشأة ضئيلا جدا بالقياس إلى حجم الانتاج الكلي للمنشآت بحيث لا يكون له تأثير على العرض الكلي أن زاد أو نقص أو اختفى، ومن ثم فلن يكون له تأثير على السعر في السوق.

بيد أن الحالات الشائعة هي التي تجمع بين المنافسة والاحتكار، فيكون للمنشآة بعض الرقابة على الثمن، وتتعرض لبعض المنافسة من المنشآت الأخرى.. أى أن المنافسة الاحتكارية هي طابع الحياة الاقتصادية(٥).

هذا العرض لنماذج السوق المعاصرة، يصادفنا في معظم المراجع، بيد أننا لا نستطيع أن نتجاوزه دون أن نضع عليه ملاحظات ثلاث، نراها مكملة لوضع تصور صحيح عن هياكل السوق المعاصرة.

الملاحظة الأولى:

أن هذا العرض لهذه النماذج إنما ينطبق علي المجتمعات الرأسمالية ومن يدور في فلكها، بيد أن هناك مجتمعات معاصرة، وبرغم انهيار الشيوعية، لا تؤمن بالرأسمالية ولا تدور في فلكها. وهي تكون تجمعا عريضا لا يمكن تجاهله عند الحديث عن نماذج السوق في الفكر الوضعي المعاصر، وهذه المجتمعات هي المجتمعات الاشتراكية، التي تقوم على التخطيط والملكية الجماعية لوسائل الانتاج، حيث تكون هذه الوسائل في يد الدولة، التي نستطيع أن

---

(٥) C.E.F.H.Chamberlain, Theory of Monopalistic Competition, Harvard University, 1969 Chaptars 1 T.40.

مشار إليه في المرجع السابق، ص٥٠٨.

نطلق عليها لقب «الدولة المنتجة» .

ومعنى هذا أننا أمام منتج واحد يقوم بالإنتاج في المجتمع الاشتراكي، ومن ثم فإننا نكون أمام حالة واقعية لانفراد منتج واحد بالانتاج، ينتج كل الناتج، ويستحوز على دخول المستهلكين، مقابل ما يقدمه لهم من منتجات، أى أننا نشاهد في هذه المجتمعات الحالة التي اعتبرها الفكر الوضعي الرأسمالي حالة نظرية، غير قابلة للتحقق في الحياة العملية . وعليه فإنه إذا كان الاحتكار البحت أو الكامل أو التام حالة نظرية بالقياس إلي المجتمعات الرأسمالية فإنه يمثل واقع الحياة المشاهد في المجتمعات الاشتراكية، أى في الشق الثاني من المجتمعات المعاصرة، وإن كان الذي يمارسه الدولة وليس الأفراد .

الملاحظة الثانية:

وتدور حول المنافسة الكاملة في النظام الرأسمالي، ذلك أنه مع موافقتنا للتحليل السابق الذي يعتبر المنافسة الكاملة حالة غير واقعية أو على الأقل قليلة الحدوث، فإن هذا لا ينبغي أن ينسينا أن الرأسمالية التقليدية إنما تقوم على افتراض المنافسة الكاملة، وأن النظام الرأسمالي قد اكتسب الهالة التي أحاطت به بناء على هذا الافتراض[٦]. والاعتراف بالنماذج الاحتكارية في النظم الرأسمالية

---

(٦) يوجد اليوم فريق من الاقتصاديين على رأسه «فريدمان»، «كارل برونز» و «فيليب كاجان»و «م.ملترز» يحاول العودة بالرأسمالية إلى أصولها الأولى ايام نشأتها في القرن الثامن عشر، وأفكار هذا الفريق هي التي تطبق في الولايات المتحدة الأمريكية الآن .

إنما جاء خضوعا لمنطق الواقع الذي أفرزته المنافسة الكاملة، التي قام عليها التحليل الاقتصادي التقليدي، القائم على فكرة الحرية الاقتصادية، والذي تزعمته المدرسة الانجليزية في القرن الثامن عشر، والتي بررت اتجاهها الفكري على أساس أن الاقتصاد القومي ينظم نفسه بنفسه، دون حاجة إلى التدخل الحكومي، إذا كان ينهج على منوال المنافسة الكاملة. ويرون أن هذا التنظيم التلقائي يضمن أفضل توزيع للموارد، وإنتاج الناتج القومي الأمثل، أى أنه- وكما تقول «جوان روبنسون» فإن المنافسة الحرة ضرورية من أجل تبرير المبدأ الفردي، إذ هي التي تساوي ما بين الحدود، وهي التي توزع الموارد بحيث ينتج عنها أقصى قدر ممكن من المنفعة، وهي التي تسير النظام كله»(٧).

ومن هنا فإن الطعن في المنافسة الكاملة يكون طعنا في الرأسمالية، طالما أن الهالة التي نسجت حولها إنما روعي فيها توفر المنافسة الكاملة بشروطها المعروفة في الأدب الاقتصادي.

وفي الحقيقة فإن شكلا مثل المنافسة الكاملة، بالفروض التي تقوم عليها ، لهو شكل أقرب إلى عالم الخيال منه إلى عالم الواقع، ففضلا عن افتراض كثرة المتعاملين، وتجانس المنتج، وحرية الدخول

---

(٧) جوان روبنسون، فلسفة الاقتصاد، ترجمة د. عزت عيسى، مكتبة المحتسب، عمان، ص١٣٢.

والخروج من الصناعة، ومعرفة المتعاملين بظروف السوق معرفة وثيقة، وهي الفروض التي يحتمل أن يوجد لها ظل من الحقيقة، فإن افتراض عدم وجود تكاليف نقل، على اعتبار أن مواقع المنشآت متقاربة من بعضها البعض، فرض خيالي محض. كذلك فإن افتراض حرية انتقال الموارد الانتاجية، فرض مناقض للواقع، فكثيرا ما تكون الموارد متخصصة لا تصلح للتحول إلى ميدان غير ما خصصت له.

وواضح أن هذه الفروض إنما وضعت لتأخذ الطريق على أى احتمال من شأنه ظهور فروق في الثمن السائد في السوق، ترجع إلى تحكم بائع، أو إلى اختلاف بين وحدات المنتج، أو إلى جهل بعض المتعاملين بظروف السوق، أو إلى تحمل البعض نفقات نقل أكثر من الآخر، أو إلى اختلاف في أثمان خدمات عناصر الإنتاج، بسبب عدم قابليتها للتنقل. ولم يبق والحال كذلك إلا أن يسود في السوق ثمن موحد، تخضع له كل المنشآت، ويكون بالنسبة لها معطاة، تتعامل معه دون أن تملك التأثير فيه.

ولقد كان هذا التحليل يسير في اتجاهه المعتمد على الحرية الاقتصادية والمنافسة الكاملة، وكان الواقع العملي يسير في اتجاه مخالف، وتصدق «جوان روبنسون» عندما ترى أن الأشكال الاحتكارية قد خرجت من رحم المنافسة الكاملة، فهي السبب الرئيسي في ظهور الاحتكار»[٨] ولقد أثبتت هذا الرأى في بحثها

---

(٨) المرجع السابق، ص١٣٣.

بعنــوان أشد دلالــة علــي ما تقــول ، هــذا العنــوان هــو The impossibility of Competition «استحالة المنافسة»، حيث قررت أن هناك تناقضات منطقية في الفكرة الأساسية للمنافسة الكاملة. وتبنى اعتقادها هذا على فكرتين:

الأولى: أن التغير في حالة الطلب على بعض المنتجات بصفة مستمرة مع ثبات الدخل الحقيقي، قد يؤدي إلى زيادة عدد المنشآت التي تمنى بالخسائر عن عدد المنشآت التي تحقق الأرباح العادية، بحيث يمكن القول بأن المنشآت المتنافسة لا تحصل في العادة على الأرباح العادية في المتوسط.

أما الفكرة الثانية: فهي أن كساد الطلب بما يتمضنه من ارتفاع مستوى منحنى النفقة المتوسطة عن منحنى طلب المنشأة، بالنسبة لوضع التوازن، سيفضى بطبيعة الحالة إلى ظهور فائض الطاقة، ولهذا فإن الاستمرار في تحمل الخسائر من ناحية، وتعطل جزء من الطاقة الانتاجية من ناحية أخرى، سيؤديان على الأرجح، إلي تفكير هذه المنشآت في الإفلات من حالات التوتر التي تحتفظ فيها بفرديتها في سوق المنافسة الكاملة، والالتجاء إلى التواطؤ فيما بينها دفاعا عن كيانها، ومحافظة على مستوى أرباحها. وقد لايؤدي هذا التفكير إلى التواطؤ بين المنشآت، وإنما إلى تحول الأسواق الكاملة إلى أسواق غير كاملة،وذلك بقيام التنافس على أساس تنوع المنتج، أى تحول المنافسة الكاملة إلى منافسة

احتكارية، أو إلى نوع من الأنواع المختلفة لاحتكار القلة، حيث توجد مزايا التوسع في الطاقة[٩].

والحقيقة أن الاقتصاديين- خارج المدرسة الكلاسيكية بشقيها القدامي والجدد- يجمعون على أن المنافسة عمليا، منافسة غير كاملة إلى حد بعيد[١٠]. وأشكال السوق المعاصرة إنما تتمثل في المنافسة الاحتكارية، واحتكار القلة، والاحتكار الثنائي، في الأنظمة الرأسمالية، إلى جانب الاحتكار الكامل المتمثل في الدولة الاشتراكية، أما الشكل النظري أو التاريخي المسمى بالمنافسة الكاملة، فهو إن جعل محلا للدراسة، فإن ذلك من أجل وضع نموذج مبسط لهيكل السوق، يساعد في تفهم النماذج الأخر، الأكثر تعقيدا ، والأقرب إلى الواقع.

الملاحظة الثالثة:

وتتمثل في ضرورة إدراك أن عدم تحقق المنافسة الكاملة

(٩) Joan Robinson, The Impossibility of Competition Papers and Proceedings of Conference held by the International Economic Association, Grouped in a book entitled "Monapoly and competition and ttheir Regulation" edited by E.H.Chambertaim, London 1954, p.p. 245-254. نقلا عن د. حسين عمر، المرجع التالي، ص١٥٤.

(١٠) د. حسين عمر، التحليل الاقتصادي، دار المعارف، القاهرة، ط١ سنة ١٩٦٨، ص١٥٣.

بشـروطهـا، لا يعني عـدم وجـود التنافس على الإطلاق، ذلك أن درجات مختلفة من المنافسة توجد في كل الأشكال، فيما عدا الاحتكار الكامل، فهو وحده الذي يخلو من العنصر التنافسي، أما بقية الأشكال فتجمع بين عناصر احتكارية وعناصر تنافسية. وآثار المنافسة تتناقض وآثار الاحتكار، فالمنافسة تؤدي إلى تخفيض السعر وتحسين الانتاج، بينما سيطرة العناصر الاحتكارية تؤدى إلى رفع السعر وعدم العناية بجودة المنتج.

والمشروعات التي تعمل في ظل الاشكال السوقية، التي تجمع بين العناصر الاحتكارية والعناصر التنافسية، تتوزعها هذه الآثار، فالعنصر الاحتكاري يغريها برفع السعر وعدم العناية بنوعية الإنتاج، لكن العنصر التنافسي يضع قيدا على ذلك، فوجود قدر من المنافسة يضطرها إلي عدم المغالات في رفع الأسعار، ويجبرها على وضع حد لتدني نوعية المنتج، وإلا لخرجت من السوق. وهكذا كلما قلت نسبة العنصر الاحتكاري، وزادت نسبة العنصر التنافسي، كلما كان ذلك مفضلا، فتكون المنافسة الاحتكارية بالمعنى الفني أفضل من احتكار القلة، ويكون احتكار القلة أفضل من الاحتكار الثنائي، ويكون هذا الأخير أفضل من الأحتكار الكامل الذي لا توجد حدود لقدرته علي رفع السعر، كما لا يوجد ما يدفعه إلى تحسين نوعية المنتجات.

وأخيرا- وبعد استعراض أشكال السوق في المجتمعات

المعاصرة- ننتقل إلي بيان موقف الإسلام منها لنتبين إن كان يعرف شكلا منها أو أكثر، أم أنه يرفضها جميعها، ولا يرضى عن أى منها. وذلك موضوع الفرع التالي.

الفرع الثاني
موقف الفكر الإسلامي من الأشكال المعاصرة للسوق

انتهينا في الفرع السابق إلى أن الاشكال المعاصرة للأسواق في مختلف المجتمعات، ذات طابع احتكاري بدرجة من الدرجات، وبناء على ذلك، فبامكاننا أن نحدد موقف الإسلام منها إذا وقفنا على موقفه من الاحتكار. فما هو موقف الإسلام من الاحتكار؟

إن الشريعة الإسلامية تضم مجموعة من المبادئ والتوجيهات المتعلقة بالأسواق، بعض منها يتجه إلي نفي ومحاربة أشكال معينة منها، وبعضها الآخر يتجه إلى تثبيت شكل معين، بتحديده وبيان معالمه، وتنظيمه بالصورة التي تتفق والشريعة الإسلامية. والمجموعة الأولى هي التي تعنينا في هذا المقام، لكي نرى إن كانت الأسواق المعاصرة تدخل في نطاق الأشكال التي نفاها الإسلام، أم أنها لا تدخل، وبالتالي نعرف إن كان يقرها أو لا يقرها.

وأهم المبادئ الإسلامية في هذا الخصوص ثلاثة:

١- التسوية بين المحتكر في السوق والملحد في كتاب الله. حيث يقول النبى صلى الله عليه وسلم «إن المحتكر في سوقنا كالملحد في كتاب الله». وإذا كان الالحاد يناقض الإسلام، فإن أكبر مايخشاه المسلم وينفر منه ويحذره، هو أن يأتي الوصف الذي يشبهه. ولقد روى مسلم[١١] في صحيحه «من احتكر فهو خاطئ» وفي رواية لا يحتكر إلا خاطئ، وهذا صريح في تحريم الاحتكار.

وانطلاقا من هذا المبدأ ، فإن الإسلام يشن على الاحتكار حربا لا هوادة فيها، تجعل من غير الممكن أن يظهر في سوق مسلمة لاكثر من فترات قصيرة، يقضي عليه بعدها، ذلك أن الإسلام لا يكتفي بالنهي النظري عن الاحتكار، وإنما يوجب على دولته أن تتدخل لإزالة آثاره، وتخليص السوق منه، ومن هنا فإن الاحتكار إن ظهر في السوق الإسلامية فلا يلبث أن يختفي ويزول.

مضمون الاحتكار:

ماهو مضمون الاحتكار في الفكر الإسلامي؟ وهل هو نفس المقصود به في الفكر الوضعي؟

لقد وقف الفكر الوضعي من الاحتكار موقفا شكليا، حيث يعتمد الاحتكار فيه على عدد المنشآت المتعاملة في السوق قلة و كثرة. فإذا كانت كثيرة بحيث يكون حجم تعامل كل منها ضئيلا

---

(١١) صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية، جـ١١ ص٤٣.

بالقياس إلى حجم التعامل في السوق، انتفى العنصر الاحتكاري. أما إذا كانت من القلة بحيث يمثل تعامل المنشأة نسبة كبيرة من حجم التعامل في السوق، ومن ثم تكون لها قدرة ما على التأثير في السعر، فإن ذلك يمثل وضعا احتكاريا. وامتدادا لهذا الموقف، فإن العلاج الذي يملكه هذا الفكر، لا يتجاوز إصدار تشريعات تمنع الاندماج بين المشروعات، إذا كان اندماجها يؤدي إلى ظهور أوضاع احتكارية.

أما الفكر الإسلامي فمضمون الاحتكار فيه موضوعي، إذ ينظر إلى أثره ومدى إضراره بالناس، قبل النظر في عدد المشروعات وحجم تعامل كل مشروع. بمعنى أن عدد المنشآت قلة وكثرة ليس هو الفيصل في الحكم على وجود أوضاع احتكارية من عدمه، وإنما تحقق الضرر فعلا هو الاساس في ذلك. فقد توجد مؤسسة واحدة تتعامل في السلعة، لكنها تلتزم السماحة في البيع والشراء، وتمارس دورها في خدمة المجتمع بما ينفع الناس، فلا ينطبق عليها مضمون الاحتكار. وقد توجد المئات من المشروعات المتعاملة في سلعة واحدة، وتعمل كلها على الإثراء على حساب عملائها، فينطبق عليها مضمون الاحتكار. فقلة المشروعات إذا لا تستلزم الاحتكار، وكثرتها لا تستلزم نفيه، وإن كانت القلة تجعل قيامه سهلا، والكثرة تجعل قيامه صعباً. فالإضرار بالناس هو جوهر الاحتكار في الفكر الإسلامي، سواء في ذلك من وقف بالاحتكار

عند جمع الطعام من الأسواق بهدف إغلاء سعره، أو من جعله يجرى في كل السلع والخدمات. فمن وقف به عند الطعام، فعلى أساس أن الضرر لا يتحقق إلا في حبس الطعام في نظره، ومن عداه إلي غيره، فعلى أساس أن الضرر كما يتحقق بحبس الطعام، يتحقق بحبس غيره مما يحتاجه الناس. ذلك أن ما يجرى فيه الاحتكار من المواد محل خلاف من الفقهاء، فهناك جانب من هذا الفكر أخذ بظاهر قول النبي صلى الله عليه وسلم، «من احتكر الطعام أربعين يوما فقد برئ الله منه»[١٢] واعتبر هذا الحديث مقيدا لبقية الاحاديث المطلقة مثل «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ»[١٣] ومثل «المحتكر ملعون والجالب مرزوق»[١٤]، ومثل «يحشر الحاكرون وقتلة الأنفس في درجة، من ودخل في شئ من سعر المسلمين يغليه عليهم، كان حقا على الله أن

---

(١٢) عزاه المناوى لابن عساكر في التاريخ، وللديلمي في مسند الفردوس وللخطيب في التاريخ، ورمز له بعلامة الضعف، أنظر فيض القدير جـ٦ ص٣٦.

(١٣) رواه أحمد من حديث أبي هريرة، رضى الله عنه، أنظر السراج الوهاج، طبعة إدارة احياء التراث الإسلامي، دولة قطر، جـ٦ ص٢٢.

(١٤) من حديث عمر بن الخطاب عن ابن ماجه في التجارات، باب الجلب والحكرة قال المعلق في الزوائد في اسناده على بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف وهو في المستدرك بلفظ «المحتكر ملعون» وفيه على بن سالم وهو ضعيف أنظر فيض القدير جـ٣، ص٣٥٤.

بقعده بعظم النار يوم القيامة»[١٥] ومثل «يشن العبد المحتكر، إن أرخص الله الاسعار حزن، وإن أغلاها فرح»[١٦] . وهناك الاتجاه الثاني الذي لم يقف عند ظاهر الحديث الأول، وإنما تعمق معناه ولاحظ العلة التي من أجلها حرم احتكار الطعام، الا وهي الإضرار بالناس. ومن ثم قالوا إن كل ما يضر الناس حبسه فهو احتكار منهي عنه. يقول الإمام أبو يوسف- رحمة الله تعالى- «كل ما أضر الناس حبسه فهو احتكار وإن كان ذهبا أو ثيابا»[١٧] ويشهد لهذا بقية الاحاديث التي جاءت خالية من قيد الطعام أو الأيام، والتي منها حديث صحيح مسلم. . «من احتكر فهو خاطئ» وفي روية «لا يحتكر إلا خاطئ» ومنها حديث أحمد «من احتكر حكرة يريد أن يغلي بها على المسلمين فهو خاطئ» هكذا «حكرة» بالإطلاق» ويؤيد ذلك السبب المذكور في هذا الحديث، والذي من أجله كان تحريم الاحتكار، ألا وهي الرغبة في إستغلال حاجة الناس إلى ما في يد المحتكر وقصد رفع الاسعار عليهم، عندما قال الحديث «يريد أن يغلي بها على المسلمين » وهذا يحدث في الطعام وغيره من المواد التي يحتاجها الناس.

---

(١٥) رواه أحمد، وأخرجه الطبراني الكبير والأوسط ، أنظر نيل الأوطار - الشوكاني، باب ماجاء في الاحتكار حديث رقم ٢ .

(١٦) نسبة المناوى في الفيض للطبراني في الكبير وللبيهقي في شعب الايمان ورمز له بعلاقة الضعف.

(١٧) ابو يوسف ، الخراج المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ط٢ ص.

وفضلا عن أن ما جاء بالصحيح من هذه الاحاديث، جاء غير مقيد، فالحقيقة أننا إذا تعمقنا في فهم الحديث الذي جاء فيه التقييد بالطعام، وبأربعين يوما، تبين لنا أن هذين الوصفين لم يقصد بهما تحديد الاحتكار المحرم، وإنما يقصد بهما استحقاق الوعيد الوارد في هذا الحديث، وهو براءة الله تعالى من المحتكر وبراءة المحتكرمن الله تعالى، أى أن مطلق الاحتكار لا يترتب عليه البراءة من الله تعالى ، وإنما تترتب البراءة على إحتكار من نوع خاص، احتكار يكون موضوعه الطعام- وهو قوام الحياة- ويستمر المحتكر غليظ القلب لا يرق لحاجات الجياع أربعين يوما، أى مدة كان من المفروض أن يستيقظ خلالها قلبه، فإذا لم يحدث كان مستحقا الجزاء المذكور وهو البراءة من الله تعالى. فالحديث إذا لا يعني أن الاحتكار خاص يجمع الطعام وحبسه مدة أربعين يوما، وإنما حبس الطعام بالذات، هذه المدة الطويلة، دليل على انفصام العلاقة بين المحتكر وربه. ويبقى احتكار الطعام أقل من المدة المذكورة، وكذلك احتكار غير الطعام، مجرما طبقا لبقية النصوص. كما أن نفي الحكم عن غير الطعام، إنما هو لمفهوم اللقب، وهو غير معمول به عند الجمهور. وما كان كذلك لا يصلح للتقييد، ومن ثم فإن الاتجاه الصحيح في الفقه الإسلامي بخصوص الاحتكار، هو الذي عبر عنه الأمام أبو يوسف رحمة الله تعالى بقوله السابق، «كل ما أضر بالناس حبسه فهو احتكار وإن كان ذهبا أو ثيابا» بل إن هذا الاحتكار لا يقف عن حد حبس السلع فقط، وإنما يتجاوزه إلي حبس

الخدمات أيضا، فالفكر الإسلامي يقف موقف الرفض لكل سلوك يترتب عليه احتكار شئ ما ، خدمة كان أو سلعة، بهدف رفع سعرها على الناس، وهذا هو منطوق الحديث الشريف الذي يقول «من دخل في شئ من سعر المسلمين يغليه عليهم، كان حقا على الله أن يعذبه في معظم النار يوم القيامة» الدخول في «شئ» أيا كان (سلعة أو خدمة) بهدف رفع سعره على الناس، هو الاحتكار بعينه. وبناء على هذا فإن الإمام أبا حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى يمنعون عقد الاتفاقات، وقيام الشركات،بين الافراد المتهنين مهنا يحتاجها الناس، إذا كان في ذلك ما يمكنهم من فرض أسعار مرتفعةعلى من يطلبون خدماتهم. يقول الإمام ابن القيم(١٨) : ومن هاهنا منع غير واحد من العلماء - كأبي حنيفة واصحابه- القسامين الذين يقسمون العقار وغيره بالأجرة أن يشتركوا ، فإنهم إذا اشتركوا - والناس يحتاجون إليهم- أغلوا عليهم الأجرة. ثم يضيف ابن القيم قائلا : وكذلك اشتراك كل طائفة يحتاج الناس إلى منافعهم .. والمقصود أنه إذا منع القسامون ونحوهم من الشركة لما فيها من التواطؤ على إغلاء الأجرة، فمنع البائعين الذين تواطئوا على أن لا يبيعوا إلا بثمن أعلى (أى أعلى عن ثمن المثل) أولى واحرى، وكذلك يمنع والى الحسبة المشترين من الاشتراك في شئ لا يشتريه غيرهم. لما في ذلك من ظلم البائع .

وأيضا : فإذا كانت الطائفة التي تشترى نوعا من السلع أو

(١٨) ابن القيم، الطرق الحكمة ، مطبعة المدني ، جدة، ص٣٢٧.

تبيعها، قد تواطئوا على أن يهضموا ما يشترونه بدون ثمن المثل، ويبيعوا ما يبيعون، بأكثر من ثمن المثل، ويقتسموا ما يشتركون فيه من الزيادة، كان إقرارهم على ذلك معاونة لهم على الظلم والعدوان، وقد قال الله تعالى: «وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان»[١٩] . ولا ريب أن هذا أعظم إثما وعدوانا من تلقى السلع وبيع الحاضر للبادى ومن النجش» . أي أعظم إثما وعدوانا من السلوكيات التي حرمها الإسلام بنصوص صريحة ، فهي إذا أولى بالتحريم.

بهذا الوضوح وهذه الدقة يحدد ابن القيم موقف الفكر الإسلامي من الاحتكار فليس هو مقصورا على حبس الطعام وجمعه من الأسواق، وليس هو مقصورا على السلع المادية دون الخدمات والمنافع، وليس هو مقصورا على البائعين دون المشترين، ولكنه يتناول كل سلوك يهدف إلى التأثير على مستوى الأسعار، بما يجعلها أعلى من ثمن المثل أو أقل منه، فتحقيق الثراء بضرر الناس محرم، سواء صدر من متعامل في سلعة أو من متعامل في خدمة، من البائعين أو المشترين، ومن منتجي السلعة أو جامعيها من الأسواق. فكل من تكون له سلطة على شيء من أسعار المسلمين، فيستغل هذه السلطة في جعل السعر مغايرا لثمن المثل، فإنه يكون محتكرا . وكل اتفاق يؤدي إلى الحصول على هذه

---

(١٩) سورة المائدة الآية رقم ٢.

السلطة على اسعار المسلمين ، فإنه ممنوع ابتداء، ولا يقره التشريع الإسلامي، من باب سد الذرائع، وما يؤدي إلى الحرام فهو حرام.

ولقد أجاد ابن القيم- في النص السابق- التعبير عن موقف الإسلامي من أشكال الاحتكار التي نشاهدها في العصر الحديث،- تلك الأشكال التي تتمثل في التواطؤ بين البائعين، أو المشترين، من أجل خفض الأسعار أو رفعها، مثل الترست والكارتل والشركات عابرة الجنسيات ، وغير ذلك من الأشكال الهادفة إلى تقسيم الأسواق بين مجموعة من الشركات، كل منها تطلق يد الأخرى في سوق من الأسواق، حتى لقد أصبحت السوق العالمية حكرا على مجموعة معروفة من هذه الشركات، بعضها يسيطر مشتريا وبعضها يسيطر بائعا، وبعضها الثالث يسيطر بائعا ومشتريا.

لقد سيطرت هذه الشركات على الأسواق الداخلية لمجتمعاتها، ثم جاوزتها إلى السيطرة على الأسواق العالمية، وبلغ من سطوتها أنها تعين الحكومات، وتحدث الانقلابات ، إذا هددت مصالحها في كثير من بلاد العالم الثالث. هذه الشركات التي تمارس دورها في امتصاص دماء الشعوب والافراد، من أجل حفنة من المسيطرين المحتكرين، هي التي تسد الشريعة الإسلامية الباب أمام قيامها، عند ما تقرر- كما فقه أبن القيم- أن تواطؤ المتعاملين في السوق- مشترين أو بائعين لسلعة أو خدمة- ظلم لا تقره الشريعة

الإسلامية، وتوجب على ولي الأمر أن يحاربه لعدم شرعيته، ومهمة ولى الأمر في الإسلام، أن يحافظ على الشريعة الإسلامية، داخل الوطن الإسلامي.

بيد أن الإسلام وهو يجرم الاحتكار بهذه الصورة، ويمنع الاتفاقات التي من شأنها أن تمكن من ممارسته، قد احتاط للأمر، وبني المجتمع على مبادئ من شأنها أن تحول دون التمكن من السيطرة على الاسعار، إذا سادت هذه المبادئ. ومن هذا القبيل المبدأ الإسلامي القاضي بوجوب نشر العلم وعدم كتمانه، وذلك ما سنبينه فيما يلي:

٢- المبدأ الثاني: من مبادئ الإسلام ذات الصلة بموقفه من الاحتكار، وجوب نشر العلم والمعرفة وعدم كتمانهما، واعتبار الكتمان كبيرة من الكبائر، يقول الله تعالى «إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدي من بعد ما بيناه للناس في الكتاب، أولئك يعلنهم الله ويلعنهم اللاعنون»[٢٠] ويقول النبي صلى الله عليه وسلم «من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة»[٢١] فالوعيد الشديد على كتمان العلم الوارد في القرآن

---

(٢٠) سورة البقرة الية رقم ١٥٩.

(٢١) قال المناوى اسناده صحيح ليس فيه مجروح ، وفي رواية بلفظ «من علم علما فكتمه ألجمه الله يوم القيام بلجام من نار»، رواها أبو داود والترمذي وابن ماجه وابن حبان والحاكم وصححه، وقال الذهبي سنده قوي، انظر فيض القدير جـ٦ ص٢١٢.

والسنة، يدل على أنه من الكبائر، فيكون كتمان العلم كبيرة، ويكون نشره وتعليمه للناس فريضة.

والعلم في الإسلام يشمل كل المعارف المفيدة دينية كانت أو فنية، والمعارف في مجال الانتاج والتسويق من هذا القبيل. ومن هنا فإن المنتج المسلم إذا هدي إلى اكتشاف ، أو توصل إلى ابتكار، فعليه أن يسارع إلى نشره في أوساط المنتجين، حتى تكون الاستفادة منه متاحة لهم، وهو لا يستطيع أن يحجب سرا أو يكتم معرفة في مجاله عن غيره من المسلمين. قال النبى صلوات الله وسلامه عليه، الدين النصيحة، قيل لمن يارسول الله ؟ قال: «لله وكتابه ورسوله ولائمة المسلمين وعامتهم»[٢٢] ، فكأن المنتج المسلم بدلا من أن يمنع الفنون الانتاجية عن إخوانه، في المجال الإنتاجي الذي يعمل فيه ، مكلف بأن ينصحهم باتباع الأساليب الأفضل التي يكون قد أهتدى إليها. أى أن عليه- كي يقوم بهذا التكليف- أن يقدم لهم الخبرة والمعرفة الفنية، فإن منعها عنهم، بهدف صدهم عن ولوج الميدان الذي يعمل فيه، من أجل أن ينفرد بالإنتاج، ويتحكم في تحديد السعر، كان بهذا المنع محتكرا. وذلك هو أسلوب المؤسسات الاحتكارية في العالم المعاصر، إذ أن أهم ما تتميز به هذه المؤسسات ويمكنها من السيطرة ، هو الإنفراد

---

(٢٢) رواه مسلم في صحيحه، ورواه البخارى معلقا ورواه البزار في مسنده، انظر فيض القدير جـ٦ ص٥٥٦.

بالمعرفة الفنية التي تحجبها عن غيرها، فلا يتمكن الغير من مشاركتها، وتنفرد بالسيطرة على السلعة أو الخدمة التي تنتجها. فإذا جاء الإسلام ومنع حجب المعرفة الفنية عن الآخرين، فإنه يكون قد منع أهم وسائل السيطرة غير المشروعة، وحال دون الانفراد المقصود بالانتاج. وإذا ساد هذا المبدأ وأصبحت المعارف الفنية متاحة لكل من يطلبها، اختفت أهم أسباب وجود الاشكال الاحتكارية في السوق. ويكون هذا المبدأ- بالإضافة إلي المبدأ السابق- قد أخذ الطريق على قيام الاشكال الاحتكارية في السوق الإسلامية.

٣- المبدأ الثالث:إعطاء الدولة حق الزام الناس بمبادئ الشريعة في مجال الاسواق.

المبادئ السابقة- إعلان حرمة الاحتكار، وتحريم كتمان العلم- كانت تهدف إلي منع وجود الاحتكارات في السوق المنظمة تنظيما إسلاميا، وقد قدمت بشكل يجعل كل ذي نظرة سليمة ينفر من الاحتكار وممارسته، بل وينفر من ممارس الاحتكار، ومن ثم يوجد نفور طبعي عند المسلم من هذا السلوك، فلا يقبل ممارسته من نفسه، ولا يقبل ذلك من غيره، أى أن الإسلام بمبدأيه السابقين قد كون من المسلمين جبهة معادية للاحتكار والمحتكرين، ولن يكون غريبا- بل العكس هو الغريب- أن يخلو المجتمع الإسلامي من الاحتكارات.

بيد أن الإسلام كان واقعيا - كما هو في كل تشريعاته- عندما قدر أن الانحراف عن الطريق القويم متوقع من بعض الذين تضعف مراقبتهم لله تعالى، فيبعون آخرتهم بدنياهم، ويتنكبون سواء السبيل، يجعلون من المال سيدا لهم، يجمعونه بكل وسيلة، ويصلون إليه من أى طريق. فقد يمارسون اكل أموال الربا، وقد يلجئون إلى الوسائل الاحتكارية.. إلى غير ذلك من طرق أكل أموال الناس بالباطل. وواقعية الإسلام هذه، جعلته لا يكتفي بتحريم الاحتكار وأخذ الطرق عليه كما بينا، وإنما وكل إلى الدولة مهمة الإشراف على الأسواق، بما يمنع الاحتكار ويقضي على المحتكرين. ومن ثم فإذا حدث وظهرت في السوق الإسلامية اشكال احتكارية، فإن وجودها سيكون أمرا مؤقتا، ولا تلبث أن تختفي، طالما أن الدولة قائمة بواجبها، وتؤدي مهمتها التي وكلتها إليها الشريعة الإسلامية في هذا الخصوص. يقول الإمام على كرم الله وجه، لعامله على مصر، راسماله السياسة التي يجب اتباعها حيال السوق، «امنع من الاحتكار فإن رسول الله صلي الله عليه وسلم منع منه، وليكن البيع بيعا سمحا، بموازين عدل، لا تجحف بالفريقين، البائع والمبتاع، فمن قارف حكرة بعد نهيك إياه، فنكل به، وعاقب في غير إسراف»[٢٣].

فالإسلام لا يكتفي بتقرير المبادئ فقط، وإنما يقيم السلطة

---

(٢٣) الامام على، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، جـ٣ ص. ١٠٠.

التي يكل إليها مهمة تنفيذ هذه المبادئ، وفي موضوعنا هذا، فإن الدولة مكلفة بمراقبة الأسواق ومدى سيادة مبادئ الإسلام بها، حتى تجبر الناس عليها إن خرجوا عنها.

وتحقيقا لهذا وجدت في ظل التطبيق الإسلامي وظيفة «الحسبة» التي يمارسها «المحتسب» في كل مجال، ومنها مجال الأسواق[٢٤]، فالمحتسب هو ممثل الدولة في مراقبة الأسواق، والتأكد من ممارسة العمل بها على ضوء النظم والمبادئ الإسلامية المقررة في هذا الخصوص. ويتخذ «المحتسب» من الإجراءات مايراه كفيلا بمنع الاحتكار من الأسواق.

وتنقسم هذه الإجراءات إلى قسمين:

(١) إجراءات تحول دون قيام أوضاع احتكارية ابتداء. (الإجراءات الوقائية ضد الاحتكار).

(٢) إجراءات تقضي على الأوضاع الاحتكارية إن ظهرت في السوق (الاجراءات التصحيحية للسوق).

أولا: الإجراءات الوقائية ضد الاحتكار:

«سد الذرائع» مبدأ إسلامي مضمونه أن الشريعة الإسلامية لا

---

(٢٤) عبد الرحمن الفاسي، خطة الحسبة في النظر والتطبيق والتدوين، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط١ سنة ١٩٨٤، ص٢١.

تكتفي بتحريم الشئ المحرم لذاته، وإنما تهتم بسد الذرائع الموصلة إليه، فتسبغ على وسيلة الشئ نفس حكمه فوسيلة المحرم محرمة، كما أن الوسيلة إلي المباح مباحة. فإذا كان الاحتكار محرما ، فإن الطرق الموصلة إليه محرمة، ويجب أن تغلق ، وكل ما يؤدي إلى ظهور الاحتكار ويمهد لقيامه محرم.

وتحقيقا لذلك فإن الفكر الإسلامي يعطى الدولة حق اتخاذ التدابير الوقائية، التي تحول دون قيام الاحتكار، عملا بقاعدة أو مبدأ «سد الذرائع» وأهم ما وضعه في يد الدولة بهذا الخصوص ما يلي:

الإجراء الأول:

منع الاتفاقات بين المتعاملين في سلعة أو خدمة ما، بيعا وشراء، إذا كان في ذلك مايرفع الأسعار فوق «سعر المثل».

وهذا هو الذي قرره كثير من الفقهاء، وعلى رأسهم فقهاء المدرسة الحنفية، فقد قالوا- تطبيقا لهذا- «بمنع القسامين الذي يقسمون العقار وغيره أن يشتركوا، فإنهم إذا اشتركوا - والناس يحتاجون إليهم- أغلوا عليهم الأجرة، ويضيف ابن القيم إلى موقف الاحناف قائلا: «وكذلك ينبغي لوالي الحسبة أن يمنع مغسلي الموتى والحمالين لهم من الاشتراك ، لما في ذلك من إغلاء الأجرة عليهم، وكذلك اشتراك كل طائفة يحتاج الناس إلى منافعهم ... فعلى

والى الحسبة أن يعرف هذه الأمور ويراعيها، ويراعى مصالح الناس. والمقصود: أنه إذا منع القسامون وغيرهم من الشركة لما فيها من التواطؤ على إغلاء الأجرة، فمنع البائعين الذين تواطئوا على أن لا يبيعوا إلا بثمن مقدر أولى واحرى. وكذلك يمنع والي الحسبة المشترين من الاشتراك في شئ لا يشتريه غيرهم لما في ذلك من ظلم البائع»(٢٥) .

وهكذا نرى ابن القيم يستقصى أنواع الاتفاقات الاحتكارية المحتمل أن تحدث بين المتعاملين في السوق، ويقرر وجوب تصدى المحتسب لمنعها، حتى يأخذ الطريق على الاحتكار أن يظهر ، ذلك أن الاتفاق إما أن يكون بين بائعي سلعة أو بين مشتريها، وإما أن يكون بين مقدمي خدمة أو مستهلكيها. . وفي كل حالة فإن والى الحسبة مكلف بأن يكون يقظا لهذه الأنواع من الاتفاقات، حتى يمنعها من الوقوع والظهور، وبتعبير ابن القيم «على والي الحسبة أن يعرف هذه الأمور ويراعيها ويراعى مصالح الناس». ومحاربة هذه الاتفاقات ومنع قيامها، هو أهم الإجراءات التي تتخذها الدولة الإسلامية- بواسطة المحتسب- لمنع ظهور الاحتكار في السوق.

الإجراء الثاني:

التأكد من عدم كتمان المعارف الفنية ومن إتاحتها للناس

(٢٥) ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص٣٢٦.

يستخدمونها في رفع كفاءتهم الانتاجية . ويتطلب ذلك تنظيما لتبادل المعارف الفنية بين الناس، تشرف عليه الدولة بما يضمن استمرار البحث العلمي واطراد تقدمه، ذلك أن الامر لا يتعلق بمجرد علم أو معرفة تبذل وكفى.. ولكننا نواجه بان المعرفة الفنية التي يجب بذلها ربما يكون من حصل عليها قد انفق في سبيل ذلك مبالغ طائلة ، في بحوث اجراها ، وتجارب قام بها ، حتى وصل إلي ما وصل إليه- فهل يجبر هذا الشخص على تقديم معرفته ونتائج أبحاثه لكل من يطلبها مجانا؟ لو كان الامر كذلك لربما كان قيدا على تقدم البحث العلمي وتطوره، ولذلك لابد من دور الدولة في هذا الخصوص، حتى يتم تقديم المعرفة الفنية لمن يطلبها في إطار لا يعوق تقدم البحث العلمي، وعليها أن توجد سبيلا للتوفيق بين ضرورة تقديم المعرفة الفنية لمن يطلبها ، وبين تعويض القائم بالأبحاث عما تكبد وأنفق، وقد يكون ذلك متحققا بأن تتولي بنفسها مهمة البحث العلمي، وتقدم نتائجه لكل من يطلبها ، وقد يكون بأن تتحمل ميزانيات البحث العلمي للمراكز الخاصة التي تقوم به، وقد يكون بغير ذلك، وأى طريق سلكت الدولة، فإن ذلك لا يمنع من وجود مؤسسات خاصة تقدم معارفها الفنية لمن يطلبها ، وتحتسب ذلك نوعا من العبادة لله تعالي، ولكن لابد من دور الدولة في هذا الخصوص، ولو تقاعست الدولة عن القيام بهذا الدور ، فإن ذلك لا يبرر للأفراد احتكار المعارف الفنية، وإنما عليهم أن يقدموها لمن يطلبها بسعر تكلفتها عليهم، فهي خدمة من الخدمات، ولا فرق

بينها وبين غيرها من الخدمات في أن بذلها «بأجر المثل» فرض ، وعدم تقديمها يدخل تحت الوعيد الشديد الذي جاء في كاتم العلم «من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار»(٢٦) . فالرصيد الايمان عند المسلم يظهر أثره في هذا الظرف. ودور الدولة في تحقيق هذا الشرط علي جانب كبير من الأهمية، ذلك أن احتكار المعارف الفنية، هو أهم الوسائل الممكنة من الاحتكار (٢٧).فإذا تمكنت الدولة من تنقية السوق منه، فإنها تكون قد قطعت مرحلة كبيرة في تحصين السوق ضد آفة الاحتكار.

الإجراء الثالث:

نشر الموقف الإسلامي من الحياة ودور الإنسان فيها:

ويعد هذا الإجراء أهم ضمان لإبعاد شبح الاحتكار عن السوق، ذلك أن المحتكر لا يرتكب هذا الجرم إلا عندما يغفل عن حقيقة الحياة، ودوره فيها، وهدفه منها. وحقيقة الحياة أنها ابتلاء واختبار، ودور الإنسان فيها أن يعبد الله تعالى بالسعى وفق

---

(٢٦) المرجع السابق، ص٣٢٦-٣٢٧.

(٢٧) نشرت صحيفة The Guardian البريطانية ، أن الامم المتقدمة تحتكر ٩٠٪ من الصناعات، ٩٦٪ مما ينفق على البحث العلمي، وأن جميع براءات الاختراع تقريبا مملوكة للشركات متعددة الجنسيات في تلك الاقطار، وتعادل أرباح ٢٠٠ من هذه الشركات مرة ونصف قيمة الانتاج الكلي المحلي لدول العالم الثالث مجتمعة.

ماشرع، وهدفه أن تزوده بما يبقى معه زادا إلى حياته الباقية. فإذا غفل الفرد عن ذلك، ورأى في الحياة ما يغني عن الآخرة، واعتقد أن دوره فيها أن يجمع المال ويتخذه وثنا يتقرب إليه، وبالتالي جعل هدفه المزيد من المال وتكديسه، فإنه لن يتورع عن ولوج ميدان الاحتكار يمتص بواسطته دماء من يتعامل معهم، ويكون - كما قال النبى صلى الله عليه وسلم - بئس العبد ، إن أرخص الله الأسعار حزن، وإن أغلاها فرح.

وهنا يظهر دور الدولة في تعريف الإنسان بحقيقة الحياة وبدوره وهدفه، وذلك بنشر القيم الإسلامية عن الحياة ودور الإنسان فيها، وهدفه منها، حتى لا تنحرف تصورات الأفراد، وبالتالي ينحرف سلوكهم. إن كل انحراف في سلوكيات الناس إنما يتبع انحراف تصوراتهم، وانحراف التصورات إنما يعكس تقصير المجتمع، والقائمين على الأمر فيه في تقديم التصور الصحيح،وغرسه في نفوس الناشئة، حتى تنشأ سليمة التصورات سليمة السلوك. فلو أن مفاهيم الإسلام عن الحياة في شتى جنباتها، وقيمه عن المال، وما يضفيه الإسلام على العمل في السوق من صفة، إذا تم وفق ماشرع الله تعالى، ومدى شناعة الخروج عن حدود الله تعالى فيها، لو أن ذلك قدم وغرس في أفئدة الناشئة فشبوا عليه، لكان فيه أكبر رادع عن الاحتكار، وأكبر داع إلى ممارسة العمل في السوق على أنه جهاد في سبيل الله تعالى،

ولساد فيها ذلك التعامل الذي يليق بأن يتم بين المسلمين، ذلك التعامل الذي يخلو من الغبن والغش، والخديعة والكذب والأثرة، ويتصف بالنصيحة الصادقة والسلامة من كل عيب والصدق والايثار ، وروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه اشترى مملوكا فكتب في وثيقة الشراء، «هذا ما اشترى محمد بن عبد الله من العداء بن خالد، اشترى عبدا- أو أمة لاداء ولا غليلة ولا خبثة، بيع المسلم المسلم[٢٨] فكأن بيع المسلم المسلم تنعكس عليه اخلاق وصفات المسلم، ويكون إدراك المسلم لحقيقة إسلامه، أكبر دافع له للإلتزام بسلوكيات الإسلام وتعاليمه، وبالتالي يكون دور الدولة في نشر موقف الإسلام من الحياة ودور الفرد فيها، من أهم الإجراءات التي تستطيع أن تتخذها لحماية شكل السوق الإسلامي، ونفي الاحتكار منها٠

ثانيا: الإجراءات التصحيحية للسوق:

في البند السابق بينا الإجراءات الوقائية التي تتخذها الدولة لحماية شكل السوق، ومنع ظهور الاحتكار فيه٠ واستمرارا لواقعية الفكر الإسلامي، فإنه لم ير في هذه الإجراءات مايقضي نهائيا على إمكانية ظهور الاحتكار ولوبدرجات طفيفة، واستجابة لهذا الاحتمال لم يقصر الفكر الإسلامي دور الدولة على القيام باتخاذ

---

(٢٨) رواه الترمذي في سننه وقال حديث حسن غريب و انظر التحفة (٤/٤٠٧) ورواه أيضا ابن ماجه في سننه، (٢/٧٥٦)٠

الإجراءات الوقائية، ولكنه أعطاها حق التعامل مع الاحتكار عند ظهوره، بإجراءات تختلف عن الإجراءات السابقة، هي الإجراءات التصحيحية. وهي تلك الإجراءات التي تهدف إلى تصحيح الاختلال الذي يصيب السوق، عندما تنحرف أجزاء منه عن المنافسة، فيظهر فيها شكل من أشكال الاحتكار.

والتعامل الذي يجرى مع الأشكال الاحتكارية التي تظهر، يكون في هذه الحالة - باتخاذ إجراءات عملية ، تزيل هذا الوضع، والذي يتولى اتخاذ هذه الإجراءات نيابة عن الدولة هو «والى الحسبة» الذي يجبر من يمثل وضعا احتكاريا على التخلي عن هذا الوضع، فيجبره أولا: على أن يبيع «بثمن المثل» ما لديه من منتجات ، وينهاه ثانيا عن العودة إلى ممارسة الاحتكار، ويعاقبه بما يراه كافيا لعدم عودته إليه مرة أخرى، وقد تصل عقوبته إلى حد إخراجه من السوق(٢٩)، أى حرمانه من ممارسة النشاط الذي مثل فيه وضعا أحتكاريا.

يقول ابن القيم: ان المحتكر ظالم لعموم الناس، ولهذا كان لولى الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ماعندهم بقيمة المثل، عند ضرورة الناس إليه، مثل من عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخمصة، أو سلاح لا يحتاج إليه، والناس يحتاجون إليه للجهاد،

---

(٢٩) ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص٣٥٦.

أو غيـر ذلك[٣٠]. ويقـول أيضـا: وإذا رفع الأمـر إلي القاضي أمر المحتكر ببيع ما فضل من قوته وقوت أهله على اعتبار السعر في ذلك، ونهـاه عن الاحتـكار، فإن أبى حبسـه وعزره على مقتضى رأيه، زجرا له ودفعـا للضـرر عن الناس»[٣١]، بل إن الإمام مـالك رضى الله عنه قـال في الرجل يجعل في مكيـاله زفتـا- كنوع من الغش- وهو بالقطع أقل جرما من المحتكر، قـال: يقام من السـوق، فإنه أشق عليـه، أى أشق عليه من الضرب والحبس[٣٢]، والإقـامة من السوق تعني الغاء إجازة مزاولته العمل، باغلاق نشاطه، ومنعه من أن يكون له وجود بسوق المسلمين.

ومن هذا يظهـر لنا أن الفكر الإسـلامي، والتطبـيق الإسـلامي الذي مارسه المحتسب، يجعل من مهام والي الحسبة، ممثل الدولة في الأسـواق، أن ينقض أى وضع احتكاري في سـوق المسلمين. كمـا يتضح لنا أن مهمة المحتسب هنا مكملة لمهمته في اتخاذ الإجراءات الوقائيـة- التي بيناها من قبل- ومتممة لها. ذلك أن مهمته هناك كانت تتمثل في اتخاذ التدابير والإجراءات التي تمنع تطور الأوضاع إلى أشكال احـتكاريـة، وهي هنا تتـمـثل في هدم الأوضـاع الاحتكارية، إن تمكنت من الظهور، رغم التدابير الوقائيـة، وبهذه

(٣٠) المرجع السابق، ص٣٢٣.

(٣١) المرجع السابق، ص٣٤٦.

(٣٢) المرجع السابق، ص٣٥٦.

وتلك يمكن للدولة أن تنقي السوق من الاحتكار، وتنفي عنه خبثه وسوءاته.

ولقد وكلت هذه المهمة إلى الضوابط العديدة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية . وسيادة هذه الضوابط كفيل بأن يسود في السوق الثمن العادل. فإذا عمد البعض إلى تجاهل هذه الضوابط وسلك سبيلا تؤدى إلى وجود أثمان غير عادلة لا تعكس القوى الحقيقية للسوق، فإن الدولة- المحتسب- تقوم بما يعيد الانضباط إلى السلوك، ويجعل لثمن المثل السيطرة الفعلية وذلك بازالة الأسباب التي أدت إلى حلول أثمان أخرى محله.

وقد تكون الأسباب المفتعلة التي خرجت بالسوق عن «ثمن المثل» متخذة من قبل البائعين بهدف رفع الأسعار عن «سعر المثل» أو متخذة من قبل المشترين بهدف خفض الأسعار عن سعر المثل، وفي الحالتين تضرب الدولة على يد المتسبب في ذلك بائعا كان أو مشتريا، فتجبره في الوضع الأول على البيع «بثمن المثل» وتجبره في الوضع الثاني على الشراء «بثمن المثل». وعلى ذلك فإن الدولة عندما تتدخل في تحديد الأسعار فإن ذلك إنما يكون بمناسبة ظهور أسعار غير عادلة لا تعكس القوى الحقيقية للسوق، وإنما تكون مقدمة لممارسات احتكارية سوف تستشرى إن لم تقف لها الدولة بالمرصاد. وهي لا تفرض أسعارا من تلقاء نفسها، وإنما تعيد الأمور إلى نصابها، بأن تعيد إلى الأسواق الأسعار التي تعكس

القوى الحقيقية. وهذا هو ما فهمه الإمام ابن تيمية وغيره من العلماء الذين ناقشوا قضية التسعير في الإسلام وأباحوه. فقد قالوا انها العودة بالسعر إلى ما يجب أن يكون عليه . يقول الامام ابن القيم عن التسعير: «إذا تضمن ظلم الناس واكراهم بغير الحق على البيع بثمن لا يرضونه، أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل، فهو جائز بل واجب.

فأما القسم الأول فمثل ما روى أنس قال: غلا السعر على عهد النبى صلى الله عليه وسلم، فقالوا : يارسول الله لو سعرت لنا؟ فقال : إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر، واني لارجو أن القى الله ولا يطلبني أحد بمظلمة ظلمنها إياه في دم ولا مال[٣٣] فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر- إما لقلة الشئ وإما لكثرة الخلق- (أى أن ارتفاع السعر كان انعكاسا لقوى السوق الطبيعية من قلة العرض أو كثرة الطلب، دون أن تكون هناك عناصر احتكارية) فهذا إلى الله، فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق.

وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة (أى أسعار لا تبررها

---

(٣٣) رواه أبو داود والترمذي وصححه.

ظروف العرض والطلب السائدة في السوق) فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، فالتسعير هنا الزام بالعدل الذي الزمهم الله(٣٤).

فالدولة إنما تتدخل لتنفي عن السوق التأثيرات المفتعلة التي يمارسها البعض في ظروف العرض والطلب، بحيث يخلقون أوضاعا يتمكنون من خلالها من رفع السعر فوق «ثمن المثل»، إن كانوا عارضين ، ويخفضون السعر عن «ثمن المثل» إن كانوا طالبين. أى أن تدخل الدولة هنا لا يقتصر على منعها ارتفاع السعر عن «ثمن المثل» وانما تتدخل أيضا لمنع انخفاض السعر عن «ثمن المثل» فهي راعية للطرفين العارضين والطالبين. والمحتكر ليس دائما هو البائع، فهناك محتكر الشراء أيضا، الذي يريد خفض السعر عن «ثمن المثل» وإن تركت له الحرية تمكن من ذلك، لما في يده من قوى احتكارية. فتدخل الدولة يشمل الحالتين ، الحالة التي يعمل فيها البعض على رفع السوق فوق «سعر المثل» والحالة التي يعمل فيها على خفض السعر دون «سعر المثل» لاستواء الامرين في الاضرار بالناس، بإفساد الأسواق، واخراجها عن التنافس إلى الاحتكار. فلقد ثبت في الصحيحين أن النبى صلى الله عليه وسلم منع من الزيادة على «ثمن المثل» في عتق الحصة من العبد المشترك فقال: من أعتق شركا له في عبد- وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد-

(٣٤) ابن القيم، مرجع سابق، ص٣٢٤.

قوم عليه قيمة عدل لا وكس ولا شطط، فأعطى شركاءه حصصهم ، وعتق عليه العبد(٣٥) .

والشاهد في هذا الحديث أن بقية الشركاء في العبد الذي أعتق أحدهم نصيبه فيه يصبحون في وضع احتكاري بالنسبة للمعتق، فهو مكلف بأن يدفع لهم نصيبهم في العبد الذي أعتقه، ويستطيعون أن يستغلوا هذا الوضع الاحتكاري فيطلبون من الثمن ما يشاؤن، بيد أن الحديث الشريف لم يمكنهم من استغلال هذا الوضع، وقرر تقويم هذا العبد بقيمته الحقيقية العادية «ثمن المثل» ولا يكون لبقية الشركاء إلا نصيبهم بناء على هذا التقدير العادل الذي يقوم به الخبراء في هذا الشأن.

ويعلق ابن القيم على هذا الحديث فيقول: «وهذا الذي أمر به النبى صلى الله عليه وسلم ، هو حقيقة التسعير، وكذلك سلط الشريك على انتزاع الشقص المشفوع فيه من يد المشترى بثمنه الذي إبتاعه به لا بزيادة عليه لأجل مصلحة التكميل لواحد، فكيف بما هو أعظم من ذلك؟ فإذا جوز له انتزاعه منه بالثمن الذي وقع عليه العقد لا بما شاء المشتري من الثمن لأجل هذه المصلحة الجزئية، فكيف إذا اضطر إلى ما عنده من طعام وشراب ولباس وآلة حرب؟

---

(٣٥) الحديث في البخاري جـ٥ ص ١٣٧ عن ابن عمر، بدون، «فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد» وهذه عن مسلم عن ابن عمر أيضا، ورواه ابن ماجه في كتاب العتق.

.. فعلى ولى الامر أن يجبرهم علي ذلك بثمن المثل، لا بما يريدونه من الثمن، وحديث العتق أصل في ذلك[٣٦] ثم يضيف قائلا «حاجة المسلمين إلى الطعام واللباس وغير ذلك مصلحة عامة. ليس الحق فيها لواحد بعينه، فتقدير الثمن فيها «بثمن المثل» على من وجب عليه البيع أولى من تقديره لتكميل الحرية.. فتكميل الحرية وجب على الشريك المعتق، ولو لم يقدر فيها الثمن لتضرر بطلب الشريك الآخر، فإنه يطلب ما شاء. وهنا عموم الناس يشترون الطعام والثياب لأنفسهم وغيرهم، فلو مكن من عنده سلع يحتاج الناس إليها أن يبيع بما شاء كان ضرر الناس أعظم[٣٧].

كذلك لا يقتصر تدخل الدولة على سوق الأموال- الذي بينا دورها فيه- وانما يتعداه إلى تدخلها في سوق الأعمال أيضا، ذلك أن الاحتكار كما يكون في السلع يكون أيضا في الخدمات وتقديم المنافع، والضرب على يد المحتكرين واجب أيا كان الميدان الذي يقوم فيه الاحتكار.

فعلى الدولة- إذا عمد مقدمو الخدمات إلي رفع أسعارها فوق الثمن العادل «ثمن المثل» مستغلين أوضاعا أحتكارية، ويتمتعون بها- على الدولة في هذه الحالة أن تسعر عليهم خدماتهم وأعمالهم، وتحدد لهم أجورهم التي يجب عليهم أن يرضوا بها

(٣٦) ابن القيم ، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص٣٤٣.

(٣٧) المرجع السابق، ص٣٤٦.

مقابل أعمالهم التي يحتاج الناس إليها.

يقول ابن القيم في هذا الخصوص: «ومن ذلك أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة كالفلاحة والنساحة والبناء وغيرذلك- فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة المثل » فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك. ولهذا قالت طائفة من أصحاب أحمد والشافعي إن تعلم هذه الصناعات فرض على الكفاية ، لحاجة الناس إليها.. والمقصود أن هذه الأعمال متى لم يقم بها إلا شخص واحد صارت فرضا معينا عليه، فإذاكان الناس محتاجين إلى فلاحة قوم أو نساجتهم أو بنائهم صارت هذه الاعمال مستحقة عليهم يجبرهم ولي الأمر عليها بعوض المثل، ولا يمكنهم من مطالبة الناس بزيادة عن عوض المثل، ولا يمكن الناس من ظلمهم بأن يعطوهم دون حقهم.. وهذا من التسعير الواجب ، فهذا تسعير في الأعمال[٣٨].

وهكذا يتفاعل النوعان من الإجراءات، الإجراءات الوقائية والإجراءات التصحيحية، وعلى الدولة أن تمارس النوعين ، فإن حققت أهدافها بالإجراءات الوقائية ، كان بها، وإذا ظهرت أشكال احتكارية بالسوق الإسلامية- رغم اتخاذ الإجراءات الوقائية- قامت الدولة بهدم هذه الأشكال على رؤوس من بنوها، حتى تعود الأوضاع إلى مايجب أن تكون عليه، ويخلو السوق الإسلامي، من الأشكال الاحتكارية، ويصبح التعامل فيه بأسعار عادلة تحقق

---

(٣٨) المرجع السابق ص٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٥.

مصالح أطراف التعامل، وذلك تطبيقا لهدى النبى صلى الله عليه وسلم. الذي نهى عن الاحتكار ودعا إلى التسامح في المعاملات فقال: رحم الله امرءا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»[٣٩].

وهكذا ترى أن مهمة الدولة هنا أساسية، دورها ايجابي لا يمكن الاستغناء عنه، ولقد سبق أن قلنا إن مهمة ولي الأمر (الدولة) هي المحافظة على الشرعية الإسلامية، داخل السوق الإسلامية، وأداء هذه المهمة يتطلب اتخاذ ما ذكرنا من إجراءات، ومن ثم أى شكل من اشكال السوق تشوبه شائبة الاحتكار، سواء تمثل في احتكار القلة (احتكار عدد قليل من البائعين أو المشترين) أم تمثل في الاحتكار الثنائي (احتكار شخصين فقط)، أم تمثل في الاحتكار البحت (احتكار شخص واحد) أم تمثل في ا لمنافسة الاحتكارية ، يرفضه الفكر الإسلامي، ولا يسمح بظهوره في نظامه الاقتصادي، ولن يكون جزءا من هيكل السوق الإسلامية.

ومن ثم فإن الأشكال التي تعرفها السوق المعاصرة- وهي لا تخرج عن الأشكال المشار إليها ذات الدرجات المختلفة من الاحتكار- لا يقرها الفكر الإسلامي ولا يرضى عن واحد منها. ويبقى معنا شكل المنافسة الكاملة التي تخلو من أى عنصر

---

(٣٩) صحيح البخاري ، طبعة دار الشعب، القاهرة، جـ٣، ص٧٥.

احتكاري، والذي تزعم الرأسمالية في أصولها أنها قامت عليه، وتدعى أنه يمكن أن يسود في الاقتصاديات الحرة. ولو كان هذا الادعاء صحيحا، وأمكن وجود المنافسة الكاملة التي تخلو من أى عنصر احتكاري، ويحصل بواسطتها كل متعامل على حقه. لو كان ذلك صحيحا ، لكان الفكر الإسلامي أول من يرحب بشكل مثل هذا الشكل.

ولكن الحقيقة أن المنافسة الكاملة المفترضة في الرأسمالية، وبما تقوم عليه من فروض معروفة، هي كثرة المتعاملين، وتجانس المنتج، والعلم التام بظروف السوق وأحواله، وانعدام تكاليف النقل، وحرية الدخول والخروج، وقدرة عوامل الانتاج علي التنقل، هي حالة نظرية لا تتحقق في واقع الحياة. وانما يهتم علم الاقتصاد بدراستها كحالة نظرية بسيطة ومثالية ، يمكن عن طريقها التعرف على مدى بعد الواقع عن الوضع المثالي النظري. ويبقى أن نشير إلى أن الاقتصاد التقليدي، قد أولع بالتجريد وبالغ فيه، واهتم ببناء النماذج النظرية المثالية، ليدرس من خلالها الواقع المعقد الذي لا يعرف هذه النماذج ، وماعاشت المنافسة الكاملة ، كشكل من أشكال السوق، إلا بسبب هذا الموقف الذي يقفه الاقتصاد التقليدي. ومما سبق يتبين لنا أن المنافسة الكاملة مفتقدة واقعيا، وأن الأشكال السائدة في الأسواق المعاصرة تشوبها العناصر الاحتكارية بدرجة ما، ومن هنا فإننا لا نجد شكلا سوقيا معاصرا

يقره الفكر الإسلامي. ويبقى أن نتساءل عن الشكل الذي يقبله الفكر الإسلامي ، ويحتمل الوجود في السوق المنظمة على هدى من هذا الفكر. واجابتنا عن هذا التساؤل ستكون في مطلب بمشيئة الله نناقش فيه المبادئ التي تكشف عن شكل السوق الإسلامية .

والله ولي التوفيق.

المطلب الثاني
السوق في ظل الإسلام
شكلها وضوابط جودها

مقدمة:

في المطلب السابق تحدثنا عن أشكال السوق المعاصرة وموقف الإسلام منها.

ولقد وقفنا فيه على موقف الفكر الإسلامي من أشكال السوق التي تشاهد في واقع الحياة اليوم، وعلمنا أن أيا منها غير مرضي عنه من هذا الفكر، ونريد في هذا المطلب أن نقف على شكل السوق التي يرضاها الإسلام، وتقرها مبادئه. وطريقنا إلى ذلك هو أن نستعرض مجموعة المبادئ الإسلامية التي تتضمن تنظيم الإسلام للسوق، سواء أكان ذلك في صورة نهي عن تعامل ، أم كان في صورة أمر بتعامل ما، وسواء أكان في صورة دعوة إلى سلوك معين، أم كان في صورة تحذير من سلوك معين، محاولين التعمق في فهم هذه المبادئ، وتبين مضمونها، وما ترشد إليه، وما يترتب على اتباعها من آثار، وذلك لنستخلص منها الشكل الذي ترشد إليه، ثم نتبع ذلك بمحاولة للتعرف على كيفية تحديد السعر في هذه السوق.

وسنحاول أن نلم بذلك في ثلاثة فروع، يتضمن الفرع الأول

منها استعراض هذه المبادئ وتبين دلالاتها ، ويتمضن الفرع الثاني منها تحديد شكل السوق المشتقة من هذه المبادئ ، أما الفرع الثالث فنخصصه للتعرف على كيفية تحديد السعر في ظل هذا الشكل من الأسواق.

والله تعالى نسأل أن يجنبنا الزلل وأن يحقق قصدنا ، وهو من وراء القصد، وهو ولي التوفيق.

الفـــرع الأول
أهم المبادئ المحددة لشكل السوق الإسلامية

المبدأ الأول: اعتبار العمل في السوق عبادة:

أول ما تتضمنه الشريعة الإسلامية من مبادئ في هذا الخصوص، هو اعتبارها الجهود المبذولة في الأسواق من المسلمين عبادة من العبادات الإسلامية، تصل إحيانا إلى أن تتساوى في درجتها مع أعلى العبادات الإسلامية درجة، وأكثرها ثوابا عند الله، ألا وهي الجهاد ، وذلك إذا روعي في هذه الأنشطة السوقية وجه الله تعالى . يقول النبي صلوات الله وسلامه عليه:

يامعشر التجار أبشروا ، فإن الجالب إلى سوقنا كالمجاهد في

سبيل الله[١] » فهذا الإعلان من النبى صلى الله عليه وسلم يبين أن ممارسة التعامل في السوق باخلاقيات الإسلام، عبادة تعدل ذروة سنام الإسلام، وهو الجهاد في سبيل الله. ولعل المدى الذي يصل إليه العمل في السوق من ارتفاع الدرجات يتضح بصورة أكبر عندما نعلم أن رجلا سأل النبى صلى الله عليه وسلم، عن عمل يعدل الجهاد في سبيل الله تعالي، فقال النبى صلى الله عليه وسلم:لا أجده.. هل تستطيع إذا خرج المجاهد أن تدخل مسجدك فتقوم ولا تفتر، وتصوم فلا تفطر. (رواه البخاري في باب فضل الجهاد والسير.

ومع كل هذا الفضل للجهاد في سبيل الله تعالي، فإن الجلب إلى السوق الإسلامية- ومثله إنتاج المنتجات- لسد حاجتها- يشبه هذه العبادة التي لا يوازيها إلا القيام الدائم والصوم المتواصل. ومثيل لما سبق في الدلالة قول عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه «ما من موطن يأتينى فيه الموت أحب إلى من موطن أتسوق فيه لأهلي أبيع وأشتري»[٢].

وهكذا يتقرر أن الإسلام ينظر إلى السوق على أنه ميدان عبادة، يمارس فيه المسلم مهمته التي خلقه الله تعالى من أجلها »

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي، المطبعة المصرية جـ١١، ص٤٣.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي في الشعب، انظر عبد الحي الكتاني ، التراتيب الإدارية ، دار الكتاب العربي ، بيروت، جـ٢ص٢٥.

وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»[٣]. ولاشك أن التعامل في السوق بنية العبادة، يضفى على السوق ظلا من الإيثار وعدم الأثرة، ويلبسها ثوبا من السماحة وعدم الشح، ويحيطها بإطار من القناعة بالربح القليل، في ظل النصيحة للمشترى والإحسان إلى البائع، وطلب ثواب الله تعالى مع كل سلوك من هذه السلوكيات.
ولن ترتسم هذه الصورة للسوق إلا إذا كان الإسلام بكل جوانبه هو الذي يحكم حياة وسلوك المتعاملين، الذين ربوا على مبادئ الإسلام وقيمه واخلاقياته، حتى أصبحت جزءا من تكوينهم، فظهرت على تصرفاتهم بصورة طبيعية، وبطريقة تلقائية، فهي جزء منهم وسجية فيهم.

وبتعبير أشمل فإن أول ما تتصف به السوق الإسلامية - بناء على هذا المبدأ- أن المتعاملين فيها «مسلمون» أى جماعة تلتزم بالإسلام عقيدة وسلوكا. وهذا الإلتزام من جماهير المتعاملين في السوق هو الضمانة الأساسية للالتزام ببقية المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق، ومن ثم فمجرد وجود مبدأ معين مما سنقف عليه تباعا مما نصت عليه الشريعة، يعنى أن هذا المبدأ حقيقة واقعة في السوق، لأن الأفراد يفترض فيهم الالتزام بالإسلام ومبادئه، وهذا فرض يجب أخذه في الحسبان، ونحن نكتشف شكل السوق الإسلامية.

---

(٣) سورة الذاريات الآية رقم ٥٦.

المبدأ الثاني: العلم بأحكام التعامل في السوق.

يعني هذا المبدأ أن الذين يمتهنون العمل في السوق، ويجعلون منه حرفتهم الأساسية وعملهم الرئيسي، عليهم أن يكونوا على معرفة بأحكام الإسلام في الأسواق، أن يكونوا على معرفة بأحكام الإسلام في الحلال والحرام من البيوع، والجائز وغير الجائز من المنتجات وطرق إنتاجها، والمشروع وغير المشروع من الممارسات. ذلك أن العمل في السوق الإسلامية غير العمل في غيرها من الأسواق، إنه لا يتطلب إتقان فن التعامل في السوق وكفى، وإنما يتطلب فوق ذلك العلم بأحكام الإسلام، إذ هو- كما علمنا - نوع من العبادة . وحتى تكون العبادة صحيحة فلابد أن تكون وفق ماشرع الله سبحانه. لذا كان الإلمام بأحكام الإسلام شرطا فيمن يتصدى للعمل في السوق الإسلامية، وكان جزءا من تنظيم السوق أن يتأكد ولي الأمر المطبق لأحكام الإسلام - بنفسه أو عن طريق المحتسب- من توفر هذا الشرط في الذين يحترفون العمل في الأسواق.

ولقد حفظ لنا تاريخ الخلافة الراشدة- التي طبقت الإسلام تطبيقا مثاليا يقتدي به- حفظ لنا هذا التاريخ أن ولي الأمر كان يذهب إلى السوق ليتأكد من توفر هذا الشرط في الذين نصبوا أنفسهم للعمل في السوق، فيسألهم عما يحل وعما يحرم من البياعات والممارسات . ولقد توج ذلك سيدنا عمر بن الخطاب-

رضى الله تعالى عنه- بقوله «لا يجلس في سوقنا إلا فقيه»(٤) أى عالم بأحكام الإسلام في المجال الذي يتصدى للعمل فيه. ويقول الإمام النووي «ومن يبيع ويشترى ويتجر يتعين عليه معرفة أحكام التجارات، وكذا ما يحتاج إليه صاحب كل حرفة يتعين عليه تعلمه، والمراد الأحكام الظاهرة الغالبة دون الفروع النادرة والمسائل الدقيقة(٥).

ويعني هذا المبدأ أن تطبيق بقية المبادئ المنظمة للسوق الإسلامية سيكون أمرا واقعا، وحقيقة ملموسة، لأن الذين يتعاملون

---

(٤) قال الكتاني في الترايب الإدارية: «جاء في المدونة لا أحب مقارضة من يستحل الحرام أو من لا يعرف الحلال من الحرام، وان كان مسلما، وقد روى أن عمر بعث من يقيم من الاسواق من ليس بفقيه.» أ.هـ.
وفي الشبرخيتي على المختصر: لا يجوز للانسان أن يجلس في السوق حتى يعلم احكام البيع والشراء، وبعث عمر من يقيم من الأسواق من ليس بفقيه، ه.ا.
في المدخل لابن الحاج قد كان عمر بن الخطاب يضرب بالدرة من يقعد في السوق وهو لا يعرف الأحكام ويقول: لا يقعد في سوقنا من لا يعرف الربا، أو كما يقول أ.هـ.
وفي قوت القلوب لأبى طالب المكي كان عمر، رضى الله عنه، يطوف بالأسواق ويضرب بعض التجار بالدرة ويقول: لا يبيع في سوقنا إلا من تفقه ... الخ
أنظر التراثيب الإدارية، مرجع سابق جـ٢ ص١٨.

(٥) الامام النووي، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، جـ١٠، ص٢٢٣.

في السوق يعلمون هذه المبادئ ويفقهونها، وبالتالي فلن تتم مخالفتها جهلا بها. وإذا قيل بأن إمكانية المخالفة قائمة حتى في ظل العلم بالمبدأ أو الحكم - وهذا صحيح- فإن المبدأ الأول المتمثل في اعتبار العمل في السوق عبادة يقلل من هذه الامكانية إلى حد كبير، وما يحدث من مخالفات بعد ذلك فإن في مراقبة الدولة للأسواق- وهو مبدأ سيمر بنا- ما يكفي للتغلب على هذه النسبة من المخالفات.

هكذا نكون قد وقفنا من خلال المبدأين السابقين على الشروط المطلوبة إسلاميا فيمن يتعاملون في السوق- وهي أن يكونوا مسلمين، وأن يكونوا عالمين بأحكام الإسلام في الأسواق. ثم تأتي بقية المبادئ المنظمة لسلوكيات هؤلاء داخل السوق. فما هي؟

المبدأ الثالث: وجوب نشر العلم والمعرفة:

يقول الله تعالى، إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب، أولئك يعلنهم الله ويلعنهم اللاعنون(*)» ويقول النبى صلى الله عليه وسلم «من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار يوم القيامة(*) »والوعيد الشديد على شئ يدل على أنه من الكبائر، فيكون كتمان العلم كبيرة، ويكون

(*) سورة البقرة - الآية رقم ١٥٩.

(*) أنظر هامش رقم (٣٤).

نشره وتعليمه للناس فريضة.

والعلم في الإسلام يشمل كل المعارف المفيدة دينية كانت أو فنية، والمعارف في مجال الانتاج والتسويق من هذا القبيل. ومن هنا فإن المنتج المسلم إذا هدي إلى اكتشاف أو توصل إلى إبتكار فعليه أن يسارع إلى نشره في أوساط المنتجين، حتى تكون الاستفادة منه متاحة لهم. فهو لا يستطيع أن يحجب سرا أو يكتم معرفة في مجاله عن غيره من المسلمين.

المبدأ الرابع:عدم التدخل بين المتعاملين للتأثير في إرادتهم بغرض الحصول على منافع شخصية.

هذا مبدأ على جانب كبير من الأهمية في شأن تنظيم السوق الإسلامية وجعلها قريبة من تحقيق الأهداف المقصودة منها، وهو يعني أن السوق الإسلامية لا يسمح للمتعامل فيها باتخاذ إجراءات من شأنها صرف عملاء غيره إليه للاستفادة من التعامل معهم، أو مزاحمة من أخذ في إجراءات الحصول على سلعة من السلع أو خدمة من الخدمات للحصول عليها بدلا منه.

ولقد أرسى النبى صلى الله عليه وسلم هذا المبدأ في الكثيرمن توجيهاته للمتعاملين في السوق الإسلامية. فمن هذه التوجيهات مارواه الإمام مسلم في صحيحه من أن النبى صلى الله عليه وسلم

قال: لا يسم أحد على سوم أخيه[٦] وقال أيضا «لا بيع بعضكم على بيع بعض[٧] » قال الامام مالك رحمه الله تعالى معنى قوله عليه الصلاة والسلام، لا بيع بعضكم علي بيع بعض» ومعنى نهيه عن أن يسوم أحد على سوم أخيه، وهي في الحالة التي إذا ركن البائع فيها إلى السائم ولم يبق بينهما إلا شئ يسير. ويمثل تفسير مالك فسر أبو حنيفة رحمهما الله تعالى هذاالحديث. وقال الثوري معنى لا يبيع بعضكم على بيع بعض، أن لا يطرأ رجل آخر علي المتبايعين فيقول عندي خير من هذه السلعة، ولم يحدد وقت ركون ولا غيزه[٨] ».

والذي أراه أن قوله صلى الله عليه وسلم «لا يبع بعضكم علي بيع بعض» نهي عن التدخل ضد البائع، وهو مايفهم أيضامن تفسير الأمام الثورى رحمه الله تعالى. أما معنى النهي عن أن يسوم الشخص على سوم أخيه، فهو النهي عن التدخل بين

---

(٦) ونهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن التلقي، وان يبتاع المهاجر للأعرابي وان تشترط المرأة طلاق اختها، وان يستام الرجل على سوم أخيه، ونهي عن النجش والتصرية » متفق عليه. انظر رياض الصالحين للنووي، دار الثقافة ، الدوحة، قطرحديث رقم ١٧٧٥.

(٧) متفق عليه عن ابن عمر، رضى الله عنهما، انظر رياض الصالحين، مرجع سابق، حديث رقم ١٧٧٦.

(٨) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت ط٦ سنة ١٩٨٢م، جـ٢ ص١٦٥.

المتعاملين ضد المشتري، فهما معا ينهيان عن التدخل بين المتعاملين سواء في ذلك أن يكون التدخل من عارض سلعة أفضل، أو من طالب الشراء بسعر أعلى ، فكلاهما منهي عنه.

وهذا المبدأ يتحصل في ضرورة أن يحترم كل متعامل في السوق الإسلامية سلوك وتصرف أخيه ، فلا يتعدى عليه في تعامل، ولا يفسد مقصدا من مقاصده، حتى تنصرف رغبته عن الشئ الذي هو بصدده بائعا كان أو مشتريا، وعند انصراف رغبته عن الشئ يكون من حق من شاء أن يتقدم لشراء السلعة أو بيعها.

ولقد بلغ الورع ببعض الفقهاء أن منع بيع المزايدة على أساس أنه فيه سوما على سوم الأخ، وإن كان الصحيح جوازه كماهو رأى الجمهور(٩)، إذ ليس فيه إفساد لمقصد، وإنما هو طريق خاص من طرق المساومة، وقد استخدمه(١٠) النبي صلى الله عليه وسلم. فلا

(٩) المرجع السابق، جـ٢ص ١٦٥.

(١٠) اخرج أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي، وقال حديث حسن عن أنس بن مالك، رضي الله عنه، أن رجلا من الأنصار اتى النبى صلى الله عليه وسلم يسأله فقال: أما في بيتك شئ؟ قال بلى حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه الماء. قال: ائتني بهما . فأتاه بهما. فأخذهما رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال : من يشترى هذين؟ قال رجل: أنا آخذهما بدرهم. قال من يزيد على درهم؟ مرتين أو ثلاثا، قال رجل أنا آخذهما بدرهمين فأعطاهما اياه وأخذ الدرهمين واعطاهما الانصارى .. الخ . انظر مختصر سنن ابي داود للمنذري جـ٢ ص ٢٣٩، ٢٤٥.

يكون داخلا في النهي[١١] عن سوم الشخص عن سوم أخيه٠

المبدأ الخامس: *السداد في القول*:

ويتحصل هذا المبدأ في وجوب أن يعني كل متعامل في السوق الإسلامية مايقول، فليست هناك مراوغة ولا مداهنة، بمعنى أن لا يبخس الناس أشياءهم من ناحية، وأن لا يغرر بهم من ناحية ثانية٠

وقد جاء هذا المبدأ واضحا ومحددا في توجيه النبى صلى الله عليه وسلم لإحدى المتعاملات في السوق بيعا وشراء، مبينا لها كيف تستام في حالتي البيع والشراء٠ فقد أخرج ابن ماجه في سننه، أن امرأة قالت: يارسول الله اني أبيع وأشترى، فإذا أردت أن أبتاع الشئ سمت به أقل مما أريده٠٠ وإذا أردت أن أبيع الشئ سمت به أكثر مما أريد، ثم وضعت حتى أبلغ الذي أريده٠ فقال لها: لا تفعلي ، إذا أردت البيع أو الشراء ، فاستامي بما تريدين[١٢].

وفي حديث آخر جعل النبى صلى الله عليه وسلم من الكبائر

---

(١١) كذلك ليس من التدخل المنهي عنه أن ينصح البائع أو المشتري إذا وجده يتعرض للتغرير به من قبل الشخص الآخر، فهذا من النصيحة ، وقد قال النبى صلوات الله وسلامه عليه، «الدين النصيحة»٠

(١٢) اخرجه ابن ماجه، وانظر الاصابة في معرفة الصحابة، وطبقات ابن سعد في ترجمة قيلة الانمارية جـ٨ ص٢٣٨، وانظر الكتاني مرجع سابق، جـ٢ص١١٦٠

أن يدعي الشخص لسلعته ثمنا أعلى من ثمنها، ويحلف بالله كاذبا على هذا الادعاء[١٣]، وتطبيقا لتوجيه النبى صلى الله عليه وسلم لهذه المرأة، فإن المسلم لا يزيد في سعر السلعة عن قيمتها الحقيقية، إذا كان بائعا، ولا يبخس قيمتها إن كان مشتريا، وإنما ديدنه السداد في القول والصدق في الافصاح عما يقصد.

وإذا ساد هذا المبدأ في السوق ساد فيه الوضوح والاستقرار في المعاملات، وتحقق حلم الاقتصاديين بأن يسود في السوق المعرفة التامة، فإن في صدق كل إنسان في الإعلان عن قصده وتقديره لما يقدمه الطرف الآخر ما يضمن ذلك. ويترتب على ذلك صيانة وقت الأفراد عن أن يهدر، وصيانة أموالهم عن الضياع، وتقييم السلع والخدمات بقيمها الحقيقية، ومن ثم يسود فيها «سعر المثل» لكل سلعة أوخدمة.

بيد أننا في حاجة إلى نقرر أن وجوب السداد في كل قول، بأن يستام الشخص بما يريده بائعا كان أو مشتريا، لا يعني تحريم المساومة في البيع، فهي طريق مشروع من طرق التبادل، ولكنها في ظل هذا المبدأ، مقيدة بما يعتقد الشخص أنه يصلح مقابلا في الحقيقة (ثمنا كان أو مثمنا). فالمنهي عنه ليس المساومة، وإنما

(١٣) روى البخاري ومسلم بسندهما أن رسول اله صلى الله عليه وسلم قال: من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقتطع مال امرئ مسلم لقى الله وهو عليه غضبان.
انظر صحيح البخاري، مع الفتح جـ٥ ص٢٨٦.

المنهي عنه أن يعرض المستام ثمنا أو يطلبه وهو لا يقصد ذلك، أي يعلم أن هذا الثمن لا يمثل القيمة الحقيقية للشئ ومع ذلك يعرضه، فعند ذلك لا يكون قوله سديدا، وقد أمر في صريح القرآن بالسداد في القول: «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وقولوا قولا سديدا، يصلح لكم أعمالكم ويغفر لكم ذنوبكم[١٤]».

المبدأ السادس: العلانية وإظهار الحقائق:

إذا كان المبدأ الخامس قد تمثل في تكليف المتعامل في السوق الإسلامية بالسداد في القول، فإن هذا المبدأ يعني تكليفه بالسداد في الفعل، فهو يتحصل في ضرورة أن يعلن كل متعامل بوضوح تام عن جوهر ما يبادله في السوق، دون تمويه أو تدليس أو غش، فلا كتمان للعيوب ولا ادعاء للمحاسن في الشئ محل التعامل.

ولقد تقرر هذا المبدأ بكثير من التوجيهات والمواقف النبوية، التي جاءت في معرض تنظيم السوق، ومن ذلك أن النبى صلي الله عليه وسلم- وأثناء مروره بالسوق يتفقده، مر على صبرة طعام فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا، فقال: ماهذا ياصاحب الطعام؟ قال أصابته السماء يارسول الله! قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني، وفي رواية «من غش فليس

(١٤) سورة الاحزاب الآيتين رقم ٧٠، ٧١.

منا[١٥]. فقد بين هذا الحديث الصحيح أن كتمان العيوب، وإظهار الشئ على غير ما هو عليه حرام. فتغيير العلامة التجارية مثلا، ونسبة السلعة إلى غير منتجها بقصد ترويجها، كل ذلك لا يجوز. وفي نفس الاتجاه يقول النبى صلى الله عليه وسلم، لا يحل لامرئ يبيع سلعة يعلم بها داء إلا أخبر به. وفي رواية لا يحل لمسلم باع من أخيه بيعا وفيه عيب إلا بينه له[١٦]. ويقول أيضا: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما، وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما[١٧].

فهذه التوجيهات مجتمعة تضع لنا مبدأ السداد في الأفعال، أى العلانية والوضوح وإظهار حقائق الأشياء دون تمويه أو تدليس أو غش، أى لا يكتم عيب في الشئ محل التعامل، ولا تضفى عليه محاسن أو صفات أو امكانات لا تتوفر فيه، فهذا مبدأ اساسي من مبادئ التعامل في السوق الإسلامية، وعلي كل من يلجها أن يلتزم به. وعدم الوقوف عند هذا المبدأ، ومحاولة الخروج عليه يعتبر كبيرة تصل إلى حد إخراج الشخص من زمرة

---

(١٥) انظر صحيح مسلم بشرح النووي، مرجع سابق. جـ٢ ص١٠٩ والسراج الوهاج مرجع سابق، جـ٦ ص ٣٤، سنن ابي داود والترمذي وابن ماجة، ورواه أيضا الحاكم في المستدرك، وأنظر نيل الأوطار للشوكاني جـ٦ ص٣٦٩.

(١٦) رواه الحاكم في المستدرك وقال صحيح على شرط الشيخين.

(١٧) صحيح البخاري مع الفتح جـ٤ ص٣١٢، وصحيح مسلم بشرح النووي جـ١٠ ص١٧٦، كلاهما عن حكيم بن حزام رضى الله عنه.

المسلمين. وتجعله متنكبا طريقا غير طريقهم، لأنه بعدم التزامه هذا يفسد عليهم سوقهم التي يتعاونون فيها على الخير، فمن شذ فليس منهم. والحديث الأخير من المجموعة السابقة المحددة لهذا المبدأ يبين لنا أن مخالفته لا تحقق قصد المخالف في الحقيقة، وإن ظن أنه قد حققه في ظاهر أمره، فهو يظن أنه بهذا السلوك ينفق سلعته، ويزيد ربحه، والحقيقة أنه يمحق بركة بيعه، ومن ثم فإن من يفقه دينه لا يرتكب هذا الفعل،، طالما يدرك أنه لا يحقق من ورائه نفعا على المدى الطويل، وإنما ستكون عاقبة أمره خسرا.

وفي هذا المقام لابد من الإشارة إلى الإعلان التجاري، والدور الذي يقوم به في ترويج السلع، وموقفه على ضوء هذا المبدأ من مبادئ التعامل في السوق الإسلامية. إن على الإعلان التجاري كي يكون متسقا مع هذا المبدأ، أن يلتزم بذكر الحقائق عن السلعة محل الإعلان دون أن ينسب إليها فوائد لا تحققها، أو مزايا ليست بها، فذلك كله مندرج تحت مفهوم الكذب في التعامل الذي يؤدي إلي محق بركته، بل إن من الواجب على الإعلان التجاري، إذا كانت للسلعة آثار جانبية ضارة أن ينبه إليها، وإن كانت بها عيوب خفية- لا يقف عليها إلا مصنعها أو الخبير فيها، بينما يجهلها المستهلك العادي - أن يذكرها، تطبيقا للنص السابق الذي ذكرناه، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم «لا يحل لمسلم باع من أخيه بياعا وفيه عيب إلا بينه» من ناحية، وقياما بواجب النصيحة من

ناحية ثانية.

ووجود هذا المبدأ في السوق الإسلامية بعيد الأثر إلى حد كبير ، فمن آثاره المباشرة أن تخلو السوق الإسلامية من السلع الضارة ضررا محضا ، فلن يروج مسلم ما يضر المسلمين أيا كانت الارباح أوالعائدات من هذه السلع. ومن آثاره أيضا ، أن تباع كل سلعة بقيمتها الحقيقية، حتى وإن كان ظاهرها يمكن أن يروجها بقيمة أعلى، وبالتالي يحقق المستهلك أعلى قدر من الاشباع وأكبر كمية من المنافع مقابل ما ينفق، وسيتحقق الاستقرار في التعامل والرواج في المبادلات، الأمر الذي يعود بربح صاف مستقر ومتزايد على فئة المنتجين، وبذا تكون السوق الإسلامية فعلا ميدان تعاون على الخير وتحقيق لمصالح كل الأطراف المشاركة فيها. ولتحقيق ذلك فإن الإعلان التجاري يخضع في ظل الإسلام لرقابة «المحتسب» حتى نضمن تحقيقه للمصلحة العامة والخاصة معا.

المبدأ السابع: عدم اللجوء إلى مالا تعلم عاقبته من المعاملات عادة

وهذا المبدأ يتحصل في البعد عن كل تعامل به «غرر يسير»، حيث إن الغرر هو مالا تعلم عاقبته[18]، وهذا يؤدي إلي الغبن ومن ثم الشعور بالاحباط وخيبة الأمل عند التعرف على عاقبة التعامل.

ويقول ابن رشد في هذا الخصوص: الغرر يوجد في المبيعات

(١٨) القاموس المحيط مادة «غر».

من جهة الجهل على أوجه: إما من جهة الجهل بتعيين المعقود عليه، أو من جهة الجهل بوصف الثمن، والمثمون المبيع، أو بقدره أو بأجله إن كان هناك أجل. وإما من جهة الجهل بوجوده أو تعذر القدرة عليه، وهذا راجع إلي تعذر التسليم. وإما من جهة الجهل بسلامته، أعنى بقاءه، وها هنا بيوع تجمع أكثر هذه أو بعضها، ومن البيوع التي توجد فيها هذه الضروب من الغرر بيوع منطوق بها وبيوع مسكوت عنها، والمنطوق به أكثره متفق عليه، وإنما يختلف في شرح أسمائها، والمسكوت عنه مختلف فيه. فأما المنطوق به في الشرع فمنه نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع حبل الحبلة، ومنها «نهيه عن بيع ما لم يخلق ، وعن بيع الثمار حتى تزهى، وعن بيع الملامسة والمنابذة، وعن بيع الحصاة، ومنها نهيه عن المعاومة، وعن بيعتين في بيعة. وعن بيع وشرط وعن بيع وسلف ، وعن بيع السنبل حتى يبيض والعنب حتى يسود، ونهيه عن بيع المضامين والملاقيح.

أما بيع الملامسة فكانت صورته في الجاهلية أن يلمس الرجل الثوب ولا ينشره أو يبتاعه ليلا ولا يعلم ما فيه، وهذا مجمع على تحريمه، وسبب تحريمه الجهل بالصفة، وأما بيع المنابذة فكان أن ينبذ كل واحد من المتبايعين إلى صاحبه الثوب من غير أن يعين أن هذا بهذا، بل كانوا يجعلون ذلك راجعا إلى الاتفاق. وأما بيع الحصاة فكانت صورته عندهم أن يقول المشترى ، أى ثوب وقعت عليه

الحصاة التي أرمي بها فهو لي. وقيل أيضا: إنهم كانوا يقولون. إذا وقعت الحصاة من يدي فقد وجب البيع، وهذا قمار. وأما بيع حبل الحبلة ففيه تأويلان: أحدهما أنها كانت بيوعا يؤجلونها إلى أن تنتج الناقة ما في بطنها ثم ينتج ما في بطنها، والغرر من جهة الأجل في هذا بين، وقيل إنما هو بيع جنين الناقة، وهذا من باب النهي عن بيع المضامين والملاقيح. والمضامين هي مافي بطون الحوامل، والملاقيح ما في ظهور الفحول، فهذه كلها بيوع جاهلية متفق على تحريمها، وهي محرمة من تلك الأوجه التي ذكرناها[١٩]».

ومن توجيهات النبي صلى الله عليه وسلم المؤسسة لهذا المبدأ نهيه عن بيع ما ليس عند الإنسان. فقد سأله حكيم بن حزام رضى الله عنه عن الرجل يطلب منه سلعة ليست عنده فيبيعه إياها ثم يشتريها فقال عليه الصلاة والسلام «لا تبع ما ليس عندك[٢٠]..

فهذا البيع نهي عنه أيضا لما به من غرر، فهو بيع لا تدري عواقبه، فقد يستطيع توفير السلعة المطلوبة وقد لا يستطيع، وإن استطاع فربما لا يتيسر له ذلك إلا بسعر فوق السعر الذي باعها به، وهو إذ وضع نفسه موضع المضطر فإنه يصاب بخيبة أمل واحباط

(١٩) ابن رشد مرجع سابق، جـ٢ص١٤٨-١٤٩.

(٢٠) اخرجه الخمسة، وقد روى من غير وجه عن حكيم.

بسبب ظنه أنه قد ربح، فإذا به قد خسر، ناهيك عما يترتب على عدم قدرته على تسليم السلعة- لا نقصد النزاع والخصومة فحسب- وإنما ما يترتب على عدم حصول المشترى على السلعة التي اشتراها، وقد بنى خططه على أنه اشترى فعلا، وأدخل ذلك حساباته المستقبلة، فإذا هي كلها سراب. قد يكون هذا المشترى قد وعد آخرين بتقديم سلعة أو خدمة تدخل في إنتاجها السلعة الاولي، فتتوقف عملياته الإنتاجية ، ويتعطل عماله، أليس ذلك معوقا للانتاج ، موقعا الخصومة والنزاع بين الناس (٢١)؟

لكل هذا فإن توجيهات النبى صلى الله عليه وسلم المنظمة للسوق قد استقصت كل أنواع التعامل المعقبة للاحباط وخيبة الأمل، الموقعة في الخصومة والنزاع، المعوقة للإنتاج، ونهت عنها، كما اتضح ذلك من النقل السابق عن ابن رشد- رحمه الله- الذي أحاط بكل ما يشتمل على غرر وجهالة فاحشة في الثمن أو المثمن، من جهة من الجهات ، وذلك حماية للمتعاملين في السوق الإسلامية

---

(٢١) والمقصود من النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، النهي عن بيع أعيان لا يملكها ، أما بيع شئ موصوف في ذمته فيجوز فيه السلم بشرط، فلو باع شيئا موصوفا في ذمته عام الوجود عند حلول الأجل المشروط في البيع جاز وإن لم يكن موجودا في ملكه حالة العقد ، فهذا هو السلم الذي رخص فيه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله «من اسلف فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم إلى أجل معلوم» حديث صحيح رواه الجماعة.

مما بها من غرر ، ولابعادهم عن أن يأكل بعضهم مال بعض بالباطل عن طريق طرق لاتمت إلى المهارة والحذق التجاري بقدر ما تمت إلى المقامرة.

وينتهي بنا هذا المبدأ إلي صيغ السوق بالجدية، وجعلها وسيلة لتحقيق الأهداف الصحيحة من وراء الانتاج والتداول، فلا مكان فيها للعابثين أو المقامرين، ولا يجرى بساحتها من العقود ما يعقب المشاكل ويولد الحزازات في النفوس، فيعوق الانتاج.

المبدأ الثامن: منع الممارسات المؤدية إلى عدم سيادة «سعر المثل»

يتحصل هذا المبدأ في أن الشريعة الإسلامية تضع من الضوابط ما يضمن تبادل السلع والخدمات بأثمانها العادلة التي تتحدد بتفاعل قوى العرض والطلب الخالية من المؤثرات[٢٢] وذلك هو ما يطلق عليه في الفكر الإسلامي«سعر المثل» أى السعر الذي يباع به مثل الشئ في ظل الظروف الطبيعية العادية. وذلك السعر يمثل العدل الذي لا يجحف بحقوق المتعاملين، بائعين أو مشترين. فالإسلام يقر في تحديد الأثمان ما تتمخض عنه قوى العرض والطلب، ويترك للسوق حرية الوصول إلى ذلك السعر الذي يحقق مصالح الطرفين (الطالبين والعارضين) ويعكس قوى العرض والطلب الخالية من تحكم أحد ما. وإذا تحدد هذا السعر فإن الإسلام

(٢٢) سنبين في الفرع الثالث- كيف تتحدد الاسعار في السوق الإسلامية.

يحميه بعدم السماح باتخاذ الإجراءات أو القيام بالممارسات التي من شأنها أن ترفع هذا السعر أو تخفضه إضرارا بأى من الطرفين. وحماية الإسلام هذه «لسعر المثل» تظهر من نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن كثير من الممارسات التي لو سمح بها لأدت إلى عقد صفقات بأثمان تختلف عن «ثمن المثل». من ذلك نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن تلقي الجلب، ونهيه عن أن يبيع حاضر لباد. ونهيه صلى الله عليه وسلم عن النجش، والتحذير من غبن المسترسل والحاق ذلك بالربا[٢٣].

وتلقى الجلب يعني الخروج إلى طريق القوافل القادمة إلي

(٢٣) أحاديث النهي عن تلقي الجلب، وردت بروايات كثيرة كلها صحيحة ومنها:

أ) ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن تلقي البيوع. رواها البخاري ومسلم في الصحيحين، والترمذي وأبو داود والنسائي وان ماجة في سننهم.

ب) وفي رواية بلفظ «نهي عن التلقي» صحيح البخاري مع الفتح جـ٤ ص٣٧٣.

جـ) وفي رواية بلفظ «نهى أن يتلقى الركبان» البخاري ومسلم في الصحيحين.

د) وفي رواية بلفظ «نهى عن تلقي السلع» صحيح مسلم حديث رقم ١١٥٦.

هـ) وفي رواية بلفظ «لا تلقوا السلع حتى يهبط بها إلى الاسواق»، صحيح البخارى، مع فتح الباري، جـ٤ ص٣٧٣.

وفي النهي عن بيع الحاضر للبادي والنهي عن النجش روى البخارى ومسلم عن ابي هريرة، رضى الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيع حاضر لبداد ولا تناجشوا، ولا يبع الرجل على بيع اخيه.

انظر رياض الصالحين للنووي، مرجع سابق، حديث رقم ١٧٧٥.

البلدة، والشراء منها قبل أن تصل إلي السوق وتعلم الأسعار السائدة فيه، أى قبل أن تعلم بسعر المثل. «فالمقصود بالنهي انما هو لأجل البائع لئلا يغبنه المتلقى، لأن البائع يجهل سعر البلد[٢٤]، ولو سمح بتلقى الجلب لترتب على ذلك عقد صفقات بسعر يقل عن «سعر المثل» ولتضرر بذلك البائع. ولعل ذلك هو الذي دعا سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله تعالي عنه أن يأمر حاطب بن ابي بلتعة بإدخال زبيبه بيته، عندما رآه يبيع بسعر يقل عن «سعر المثل» في نظره، فقد جاء في إحدى روايات هذه الواقعة قول سيدنا عمر له: قد حدثت بعير مقبلة من الطائف تحمل زبيبا، وهم يعتبرون سعرك فإما أن ترفع السعر، وإما أن تدخل زبيبك البيت، فتبيعه كيف شئت[٢٥]. فسيدنا عمر يصرح بأن الذي دعاه إلى إتخاذ هذا الموقف من حاطب رضى الله عنه، هو خوفه من وقوع الضرر على الجالبين إذا باعوا بالسعر الذي يبيع به حاطب، وهو - كما قلنا - يراه منخفضا عن «سعر المثل»، فقد رأى سيدنا عمر في تصرف حاطب ما يشبه تلقى الجلب في النتيجة، وهو سلوك يحتمل أن يكون مقصودا، فكان على سيدنا عمر أن يتخذ هذا الموقف، حتى لا تبيع القافلة ما تحمل بسعر ما يقل عن «سعر المثل» وهو السعر

---

(٢٤) ابن رشد ، مرجع سابق، جـ٢ ص١٦٦.

(٢٥) رواه الشافعي عن الدراوردي عن داود بن صالح النمار عن القاسم بن محمد عن عمر- رضى الله عنه- ورجاله ثقات، أنظر الحسبة لشيخ الإسلام بن يتمية مكتبة دار الأرقم ، الكويت ط١١ سنة ١٩٨٣، ص٣٧.

الذي أعلنه حاطب رضى الله عنه. ويحتمل أن يكون انخفاض السعر الذي أعلنه حاطب انعكاسا لتغير في قوى العرض والطلب قد بدأت تظهر آثاره، ولذلك فإن سيدنا عمر ترك له حرية البيع بهذا السعر بشرط أن لا يؤثر ذلك على الجالبين. فتخفيض السعر يمنع إن احتمل أن يكون سلوكا مقصودا به الاضرار بالآخرين، وإلا فلا يمنع. فلو لم تكن القافلة في طريقها إلى السوق، ولو لم يكن حاطب مقياسا في تحديد سعر الزبيب في السوق- كما هو واضح من السياق - لما اعترض سيدنا عمر علي انخفاض السعر عند حاطب. وهذا يوضح أن المقصود من اعتراض سيدنا عمر هو المحافظة على «سعر المثل» حتى تتمكن القافلة القادمة من بيع ما تحمل بالسعر الذي يعكس تفاعل قوى العرض والطلب بدون تأثير من حاطب رضى الله عنه.

أما النهي عن أن يبيع الحاضر للبادي، فيعني كما فهم سيدنا عبد الله بن عباس رضى الله عنهما، النهي عن أن يكون سمساراً للبادي[٢٦] فكأن تولى الحاضر مهمة البيع للبادي تؤثر بقدر ما علي قوى العرض، لأن البادى يحب أن يبيع ويعود إلي باديته

(٢٦) روى ابن عباس - رضى الله عنه- قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تلقوا الركبان ولا يبيع حاضر لباد، قيل لابن عباس ماقوله، لا يبع حاضر لباد؟ قال: لا يكون له سمسارا. متفق عليه، رواه الجماعة إلا الترمذي انظر نيل الاوطار جـ٥ ص٣٤٨، انظر رياض الصالحين للنووي، مرجع سابق، حديث رقم ١٧٧٤.

ليحمل سلعا جديدة، ومن ثم فهو يبيع بسعر يومه، فإذا تدخل الحاضر في العملية تمكن من حجب السلع عن السوق بدرجة ما، فترتفع أسعارها وتباع بأزيد من «سعر المثل».

وعليه فإن كلا من النهي عن تلقى الجلب، والنهي عن بيع الحاضر للبادي يفيد عدم شرعية أى سلوك يؤدى إلى الاضرار بأى من طرفي التعامل في السوق، وذلك برفع الثمن أو بخفضه عن ثمن المثل. ففي النهي عن تلقى الجلب حماية للبائع الذي لما يعرف السعر السائد في السوق ، ويجب أن يحمي حتى ينزل السوق ويعرف الأسعار السائدة، وهنا يحرم على أهل السوق أن يتفقوا على البيع بأسعار تقل عن السعر السائد، كما يحرم على من يكون قائدا في تحديد السعر أن يخفض الأسعار، كما فهمنا من موقف سيدنا عمر - رضى الله عنه- من حاطب بن أبي بلتعة - رضى الله عنه.

وفي النهي عن بيع الحاضر للبادي حماية للمشترين ، حتى لا يؤدي تدخل الحاضر إلى رفع الأسعار عليهم فوق سعر المثل[٢٧].

ولقد ألحق الأمامان: أحمد ومالك- رضى الله عنهما- بتلقى

---

(٢٧) يمكن أن نلحظ هنا أثرا على السعر، من جراء تدخل الحاضر كسمسار للبادي متمثلا في ارتفاع السعر بمقدار الاجر الذي سيحصل عليه السمسار، وإن كان المقصود من النهي هو خوف الأثر الذي قررناه في المتن.

الجلب في وجوب الحماية من ضرر الجهل بالأسعار السائدة في السوق، ألحقا به كل مسترسل . وقد فسر ابن القيم رحمه الله تعالى، معنى المسترسل بتفسيرين: أحدهما أنه الذي لا يعرف قيمة السلعة، الثاني- وهو المنصوص عن أحمد- انه الذي لا يماكس، بل يسترسل إلى البائع ويقول أعطنى هذا ثم قال: ليس لأهل السوق أن يبيعوا المماكس بسعر ويبيعوا المسترسل بغيره، وهذا مما يجب على والي الحسبة إنكاره، وهذا بمنزلة تلقى السلع فإن القادم جاهل بالسعر[٢٨]. وأياما كان معنى المسترسل من هذين المعنيين فإن غبنه ورفع السعر عليه فوق سعر المثل نوع من الربا[٢٩] في مضمونه العام الذي هو أكل أموال الناس بالباطل. لا أنه ربا بالمعنى الاصطلاحي.

بقي معنا من الممارسات التي حرمها النبى صلى الله عليه وسلم في السوق الإسلامية «النجش» ، فقد ثبت في الحديث الصحيح أن النبى صلى الله عليه وسلم« نهى عن النجش[٣٠] » ، وثبت أنه صلى الله عليه وسلم «قال من حديث طويل: «ولا

---

(٢٨) ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص٣٢٣.

(٢٩) في هذا المعنى يورد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حديثا نصه «غبن المسترسل ربا» وقد قال عنه العراقي في تخريج أحاديث الأحياء، رواه البيهقي بسند جيد. وذكره الالباني في الأحاديث الضعيفة رقم ٨٦٦ وفند قول العراقي هذا بنقل عن البيهقي والدار قطني.

(٣٠) متفق عليه .

تناجشوا[٣١]» والنجش من معانيه المزايدة الصورية بغير نية الشراء بهدف رفع السعر فوق سعر المثل، ليوقع غيره ممن يظن صدقة، سواء كان بالاتفاق مع البائع- كما هو الغالب -أم كان بغير اتفاق معه. ومن معانيه أيضا المخادعة في البيوع بالمكر والاحتيال والتدليس، غير أن المعنى الاول هو الذي يقصد عند تناول الفقهاء «للنجش»، ومآل المعنيين هو أن تتم صفقات في السوق بسعر فوق سعر المثل. فالنجش ليس له من نتيجة غير ارتفاع السعر فوق سعر المثل، فإذا نهى عنه النبى صلى الله عليه وسلم فإنما ينهى عنه لهذا السبب، أى رفع السعر فوق سعر المثل.

ومن كل ما سبق يتبين لنا أن سيادة «سعر المثل» في السوق الإسلامية هدف يحمي بكل وسيلة، وأنه لا ينبغي أن تتم معاملة ما في السوق الإسلامية بغيره، وأن ذلك إن حدث فهو أكل لأموال الناس بالباطل، تم التحذير منه وتنبيه المسلمين إليه، فلم تترك الشريعة الإسلامية ثغرة تؤدى إلى الاخلال بسيادة «سعر المثل» إلا وسدتها، فلا نجش ولا تلقى للجلب ولا احتكار، ولا كتمان لعيوب الثمن أو المثمن، ولا غش ولا خديعة ، أى أن السوق الإسلامية يجب أن تكون خالية تماما من المؤثرات المفتعلة، ومن التصرفات المتطفلة، التي تهدف إلى أن تتم معاملات بغير السعر الذي يحقق العدالة، التي تهدف الشريعة الإسلامية إلى سيطرتها على جنبات السوق، ألا وهو «سعر المثل».

---

(٣١) متفق عليه.

وإلى جوار ذلك فإن الإسلام لم يكتف بتقرير المبادئ، وإنما أقام السلطة التي وكل إليها مهمة تنفيذها، فكلف الدولة بمراقبة الأسواق، والاطمئنان على سيادة المبادئ فيها، حتى تجبر الناس عليها إن خرجوا عنها. وتحقيقا لهذا وجدت في ظل التطبيق الإسلامي وظيفة «الحسبة» التي يتولاها محتسب، يمثل الدولة في مراقبة الأسواق والتأكد من سير العمل فيها على ضوء النظم والمبادئ الإسلامية المقررة، وأعطي من الصلاحيات ما يمكنه من اتخاذ مايراه لازما لذلك، ويتضح لنا من ذلك واقعية الإسلام، عندما قدر أن الانحراف عن الطريق القويم متوقع من بعض من تضعف مراقتهم لله تعالي، ويغفلون عن حقيقة عملهم في السوق، وانه جزء من دورهم في الحياة التي جاؤها ليعبدوا الله تعالى فيها. ولعل أهم ما تقوم به الدولة في هذا الخصوص أن تذكر الناس بهذا الدور ، وأن تتخذ من التربية الإسلامية وسيلتها إلى جعل الناس يلتزمون بهذه المبادئ، وأن تعينهم على ذلك في نهاية المطاف بردعهم عن المخالفة ، فإن البعض يوزع بالسلطان أكثر مما يوزع بالقرآن، وهذه سنة الله.

تلك هي أهم المبادئ التي تحكم التعامل في السوق الإسلامية،- في حدود قدرتنا- ونستطيع أن نستخدمها - بعد تقريرها- في محاولة اكتشاف شكل هذه السوق، فماهو هذا الشكل؟ إن ذلك موضوع الفرع التالي.

الفـــرع الثاني
الشكل الإسلامي للسوق

للوصـول إلى الشكل الإسـلامي للسـوق، وتحـديد ضـوابطه ، وشـروط وجـوده، فـإن علينا أن نعـود إلي المبـادئ التي قـدمـتـهـا الشريعة لتنظيـم السوق، وهي المبادئ التي سبق أن قررناها ،ومنها نسـتطيع أن نصـوغ شروط السـوق الإسلامـيـة، التي على أساسـها يتحدد شكلها . ويمكن أن نضع مـبادئ الإسلام لتنظيـم السـوق في الصورة التالية.

(١) النشاط في السوق عبادة لله تعالى.

(٢) عدم التدخل بين المتعاملين للحصول على الصفقة.

(٣) علم المتعاملين بأحكام التعامل في الإسلام.

(٤) العلانية وعدم الكتمان.

(٥) السداد في الأقوال والأفعال.

(٦) إتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها.

ونرى أن السوق إذا التزمت بهذه المبادئ، وتحققت بها الشروط المشـتـقـة منهـا ، فـإن نتـيـجـة ذلك هي أن يسـود فـيـهـا «سـعـر المثل» . بمعنى أن كل ما يتبادل فيها من سلع وخدمات إنما يتبادل

بالسعر الذي يمكن به الحصول على مثله في الظروف العادية، ونستطيع أن نضع هذه المقولة «كفرض » ونحاول أن نتبين مدى إفضاء هذه الشروط إليه، وإسهامها في تحقيقه.

وهذه الشروط في علاقتها بسعر المثل- يمكن أن نقسمها إلى مجموعتين:

١- مجموعة لها تأثير مباشر على «سعر المثل» في السوق.

٢- مجموعة يظهر أثرها على «سعر المثل»من خلالها تأثيرها في الإلتزام بالمجموعة الأولى. أى أن تأثيرها علي «سعر المثل» يأتى من خلال تأثيرها علي مدى الالتزام بالشروط ذات التأثير المباشر على «سعر المثل» في السوق. وهذه المجموعة يمثلها الشرطان الأول والثاني من الشروط الستة السابقة ، أى:

١- اعتبار أن النشاط في السوق يمارس بنية العبادة لله تعالى.

٢- عدم التدخل بين المتعاملين للحصول على الصفقة.

فإذا نوى المرء بعمله في السوق العبادة- كما هو المفروض في المسلم- أو لم ينوها، فليس لذلك تأثير مباشر على«سعر المثل». كذلك فإن تدخله بين المتعاملين ليفسد عليهما ويفوز هو بالصفقة بائعا أو مشتريا، ليس له تأثير مباشر على «سعر المثل»، وإنما

التأثير في الحالتين تأثير غير مباشر، عن طريق الإطار الأخلاقي، الذي يعطى الشروط الأخرى- ذات التأثير المباشر- فعاليتها.

ومن أجل ذلك فإننا سنكتفي بالتعرف على أثر المجموعة الأولى من شروط «السوق الإسلامية» على «سعر المثل» في السوق. وسنتناولها بالبيان فيما يلي:

(١) العلانية وعدم الكتمان.

يوفر هذا الشرط للمتعاملين في السوق درجة من المعرفة الحقيقية بما يتعاملون فيه، ومعنى ذلك أنه سيكون باستطاعة الشخص أن يقف على حقيقة الشئ محل المبادلة، وإذا تمكن من ذلك فإن ما يقدمه من عوض يكون متقاربا مع مايحصل عليه، ومن ثم يتحقق «سعر المثل» أى أن وجود العلانية وعدم الكتمان- كمبدأ بيناه من قبل- يعني أن لا تتم معاملات بأكثر من «سعر المثل» أو أقل منه، يكون سببها التدليس أو الغش أو اخفاء الحقائق، أو إظهار السلع علي غير حقيقتها باخفاء العيوب التي بها، فكأن هذا الشرط يوفر للمتعاملين المعرفة التامة بظروف السوق وما يدور فيها، وينفي عنهم الجهل بها. وضمانا لتحقيق ذلك وجدنا بالشريعة الإسلامية- فضلا عن الأمر بالعلانية وعدم الكتمان- وجدنا بها ما يسمى «خيار العيب» ويقصد به إعطاء المتعاملين حق الرجوع - في عقود المعاوضة- إذا ظهر في المبيع عيب لم يكن المشترى على علم به عند الشراء، ذلك أن الله تعالى

يقول: «ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم، إن الله كان بكم رحيما»[٣٢].

فالرضا من الطرفين هو المبيح لحصول كل طرف على ما بيد صاحبه، وعدم العلم بالعيب يقدح في رضا المشتري، فلو كان على علم بالعيب لما دفع في المبيع قيمة غير المعيب، وأيضا فإن حديث المصراة[٣٣] أصل في خيار العيب.

فإذا ظهر في المبيع عيب ، فللمشترى أن يرده ويأخذ الثمن الذي دفعه ، وبذلك تزول صفقة عقدت بأكثر من «سعر المثل» ، كما أن لهما أن يتفقا على أن يمسك المشترى سلعته، ويأخذ قيمة العيب الذي ظهر[٣٤]، وبذلك نعود بالصفقة إلى «سعر المثل» الذي

---

(٣٢) سورة النساء الآية رقم ٢٩.

(٣٣) روت كتب الصحاح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تصروا الإبل والغنم، ومن ابتاعها، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعا من تمر » رواه البخاري في صحيحه- كتاب البيوع- انظر فتح البارىجـ٤ ص ٣٦١، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب البيوع-جـ٣ ص١١٥٤ ، ورواه أيضا ابو داود في سننه والنسائي في سننه والترمذي.

(٣٤) في خيار العيب يفرق بين ماإذا كان المبيع حيوانا أو عقارا أوعروضا ، فإن كان حيوانا فلا خلاف أن المشترى مخير بين أن يرد البيع ويأخذ ثمنه، أو يمسك ولا شئ له. وأما إن كان في عقار فمالك يفرق بين العيب اليسير والكثير فيقول: إن كان العيب يسيرا لم يجب الرد ووجبت قيمة العيب وهو الأرش. وإن كان كثيرا وجب الرد ، ولم يفصل البغداديون هذا التفسيل. وأما العروض فقيل إنها بمنزله الأصول، وقيل إنها ليست في هذا الحكم بمنزلة الأصول، بن رشد، بداية المجتهد ، جـ٢ ص١٧٨.

كان مفقودا .

(٢) العلم بأحكام المعاملات الإسلامية:

هذا الشرط لابد منه لمزاولة العمل في السوق الإسلامية، ولقد قال سيدنا عمر رضى الله عنه، مقررا هذا الشرط، «لا يجلس في سوقنا إلا فقيه[٣٥] » أى يعرف الحلال والحرام، من العقود والمعاملات . ومن هذه الزاوية يسهم هذا الشرط في الوصول إلي «سعر المثل» في السوق. وذلك لأن توفره يحول بين الناس وأكل أموال غيرهم بالباطل، فالذي يعلم الحلال والحرام من البيوع، والصحيح والفاسد والباطل من العقود، لا يعقد صفقات بغير «سعر المثل» فلا يقبض ثمنا لم يقدم في مقابلة مثمنا، ولا يعقد صفقات ربوية، ولا يبيع ما يعجز عن تسليمه، ولا يكون طرفا في معاملة نهي الإسلام عنها، مثل بيع الحصاة، وبيع الملامسة ، وبيع المضامين والملاقيح.. الخ تلك البيوع التي نهى الإسلام عنها لما تشتمل عليه من غرر يئول في النهاية إلى تعامل بغير «سعر المثل» الذي قررنا أنه يسود السوق الإسلامية.

إن الكثير من البيوع التي نهي عنها الإسلام، إنما نهى عنها لما تؤدي إليه من انحراف السوق عن «سعر المثل». إن تحريم ربا الفضل أو الربا في البيوع مثلا، نراه نصا في هذا الموضوع، أى انه

---

(٣٥) انظر هامش رقم (٤).

يعني تحريم الصفقات التي تتم بغير «سعر المثل» حيث جاء في الحديث الصحيح عن عبادة رضى الله تعالى عنه قال: سمعت رسول الله صلي الله عليه وسلم ، ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، فمن زاد أو ازداد فقد أربى[٣٦] فبيع صنف من هذه الاصناف أو غيرها بجنسها يجب أن يكون مثلا بمثل، وأى زيادة يحصل عليها أو يدفعها طرف من الأطراف فهي محرمة. فبيع أردب بر باردب مثله جائز، وبيع أردب باردبين محرم، ففي الصورة الأولى عقدت الصفقة بسعر المثل، إذ كل من الأردبين مثل للآخر، وثمن عادل له، ولذلك أجيزت . وفي الصورة الثانية عقدت الصفقة بغير «سعر المثل» إذ الاردب ليس ثمنا عادلا للأردبين، والأردبان ليسا ثمنا عادلا للأردب، أى لا يوجد في الصفقة «ثمن المثل» ولذلك حرمت ومنعت.

ولقد لمس الأحناف هذا المعنى عندما أدركوا أن علة منع التفاضل في هذه البيوع هي الكيل أو الوزن، مع اتفاق الصنف، فقالوا بتحريم بيع كل مكيل أو موزون بحنسه متفاضلا، أى ليس مثلا بمثل، ولا يجوز الا مثلا بمثل سواء بسواء، وقالوا «ان النبى صلى الله عليه وسلم لما علق التحليل باتفاق الصنف واتفاق القدر، وعلق التحريم باتفاق الصنف واختلاف القدر في قوله لعامله على

---

(٣٦) رواه البخارى ، انظر فتح الباري، جـ٤ ص٣٧٩. ورواه الامام مسلم في صحيحه جـ٣ ص٢٠٨، ورواه أيضا أحمد والحاكم وأصحاب السنن.

خيبر من حديث أبي سعيد وغيره، «إلا كيلا بكيل، يدا بيد» رأوا أن التقدير، أعنى الكيل أو الوزن، هو المؤثر في الحكم كتأثير الصنف، وربما احتجوا بأحاديث ليست مشهورة فيها تنبيه قوى على اعتبار الكيل أو الوزن.. ولكن إذا تؤمل الأمر من حيث المعنى ظهر- والله اعلم- أن علتهم أولى العلل، وذلك أنه يظهر من الشرع أن المقصود بتحريم الربا إنما هو لمكان الغبن الكثير الذي فيه ، وأن العدل في المعاملات إنما هو مقاربة التساوى، ولذلك لما عسر إدراك التساوى في الأشياء المختلفة الذوات، جعل الدينار والدرهم لتقويمها، أعنى تقديرها.. أما الأشياء المكيلة والموزونة فلما كانت ليست تختلف كل الاختلاف ، وكانت منافعها متقاربة، كان العدل في هذا إنما هو بوجود التساوى في الكيل أو الوزن إذ كانت لا تتفاوت في المنافع(٣٧)».

من هذا النص الذي ينتصر فيه العلامة ابن رشد لمذهب الأحناف في علة تحريم التفاضل في الاصناف الستة المذكورة في الحديث، يتبين أن التساوى في القيمة بين العوضين في البيع، هو العدل المطلوب في الشريعة الإسلامية. ويتحقق ذلك بسيادة «سعر المثل في السوق». فهو الوسيلة المتاحة والممكنة، لتحقيق التساوى المطلوب بين البدلين قدر الامكان، أما إن أمكنت المساواة الحقيقية بين البدلين فيجب الوقوف عندها، وذلك كما في حالة مبادلة مكيل

---

(٣٧) ابن رشد ، مرجع سابق، جـ٢ ص١٣٢.

أو موزون بمكيل أو موزون من نفس الصنف، فيجب في هذه الحالة أن تتحقق المساواة بين البدلين «مثلا بمثل، يدا بيد، سواء بسواء» فمن أخذ الزيادة أو اعطاها فقد عقد صفقة بغير «سعر المثل» ووقع في الربا.

ومن هنا اشترطنا العلم بأحكام الإسلام، حتى يتحقق في السوق سعر المثل، إذ بغير هذا العلم يمكن أن تعقد صفقات ربوية هي بتعبيرنا صفقات بغير «سعر المثل».

ولو أمعنا النظر في البيوع الأخرى المنهي عنها مثل بيع الحصاة ، وبيع الملامسة، وغيرهما، لرأينا فيها ما رأيناه في تحريم «ربا الفضل» أى لتبين لنا أن تحريمها إنما هو لمكان الغبن الكثير فيها والذي لابد واقعا بأحد طرفي المعاملة. أى أنها إنما حرمت لكونها صفقات تتم بغير «سعر المثل» وليس من الممكن تحقيق التساوى بين البدلين فيها، لا على سبيل اليقين ولا على سبيل التقريب.

ويتضح اهتمام الإسلام بتحقيق التساوى بين البدلين، أو مقاربته قدر الإمكان، أعنى اهتماهه «بسعر المثل، يتضح من النهي عن «الضرر والضرار[٣٨]، وهو أصل من أصول التشريع الإسلامي،

---

(٣٨) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا ضرر ولا ضرار» رواه الأمام مالك في الموطأ «كتاب الاقضية» ص ٤٦٤ ورواه احمد في المسند جـ١ ص ٣١٣. ورواه ابن ماجه في سننه (كتاب الأحكام)جـ٢ ص٧٨٤.

وتطبيقه في مجال التعامل في السوق يعني منع كل البيوع التي يقع بسببها ضرر على أحد الطرفين. وليس للضرر في المعاملات معنى إلا أن أحد الطرفين قدم شيئا ولم يحصل على مايساويه لا يقينا ولا على وجه التقريب، أي أن الصفقة لم تعقد بسعر المثل. وللاطمئنان على عقد الصفقة «بسعر المثل» شرع في الإسلام «خيار الشرط» حيث يستطيع أي من الطرفين أن يشترط لنفسه الخيار حتى يتأكد من أنه عقد صفقته«بسعر المثل» أي أن الذي عاد إليه منها يتناسب مع ماقدمه فيها.

وهكذا نرى أن أحكام المعاملات في الإسلام تتجه كلها إلى منع صفقات المعاوضة بغير «سعر المثل» وأن كل المعاملات المحرمة تتناقض وتحقيق «سعر المثل» في السوق .. والعلم بأحكام المعاملات في الإسلام كشرط من شروط المنافسة الإسلامية يجنب السوق وقوع مثل هذه المعاملات، التي لا تقوم على العدل الذي عبر عنه ابن رشد، «بمقاربة التساوى بين البدلين في الأشياء المختلفة الذوات، والتساوى التام في المكيلات والموزونات إذا بيعت بصنفها». فشرط العلم بأحكام المعاملات في الإسلام ، يسهم في تحقيق «سعر المثل» بحيلولته دون عقد الصفقات التي يمكن أن تتم بغير تحققه، فيما لوجهل أطراف التعامل أحكام الإسلام في المعاملات.

ويتحقق العلم بالأحكام واقعيا، إذا اشترطنا فيمن يحصل

على حق مزاولة العمل في السوق، أن يجتاز اختبارا يعلم منه مدى إلمامه بأحكام الإسلام في التعامل، ولا تمنح رخصة علم في سوق ما، إلا لمن يتحقق فيه شرط العلم بأحكام الإسلام في النشاط الذي يطلب مزاولته، وقد بينا أن المقصود هو العلم بأصول الأحكام وكلياتها، وليس بالتفاصيل الدقيقة.

(٣) إتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها:

نقصد من هذا الشرط أن يتوفر في السوق الإسلامية، تقديم المعارف الفنية لمن يطلبها وأن لا يمنعها من يحصل عليها عن أحد ممن هو في حاجة إليها، وهذا شرط أساسي من شروط السوق الإسلامية. وهو يسهم بطريق مباشر في تحقيق «سعر المثل» ذلك لأن وجوده يحول دون احتكار البعض للمعارف الفنية التي يتوصلون إليها. ولو سمح إسلاميا بكتمان المعرفة الفنية، لتمكن محتكرها من الانفراد بانتاج منتجات لا يستطيع غيره انتاجها، وعند ذلك تكون الفرصة متاحة لفرض ثمن يربو على «ثمن المثل» عن طريق التأثير على قوى العرض بما يرفع الأسعار فوق «سعر المثل». واحتكار المعرفة الفنية ومنعها من الانتشار يعتبر مؤشرا على سوء نية القائم به، ورغبته في منع غيره من مشاركته في الإنتاج. وصد الغير عن الدخول في ميدان إنتاج ما، هو الذي يجعل من الانفراد بالإنتاج احتكارا، أما إذا اتيحت المعرفة الفنية لمن يطلبها، وتصادف أن لم يتقدم أحد لمزاحمة المنتج، فإن انفراده بالإنتاج لا

يكون ممنوعا ولا يعتبر احتكارا، إذ لا دخل له في هذا الإنفراد ، فهو لم يتعمده أو يعمل على حدوثه، كما أن عدم مزاحمة أحد له في ميدان الإنتاج، مع إتاحة المعرفة الفنية لمن يطلبها، قرينة على أنه يبيع «بسعر المثل» ويغطي احتياجات السوق.

وهكذا نتبين أن إتاحة المعرفة الفنية، يسهم في تحقيق «سعر المثل» في الأسواق الإسلامية، ويحول دون وجود أسعار فوق «سعر المثل» بسبب يعود إلى انفراد منتج بإنتاج منتج ما.

بيد أنه لابد من دور الدولة في هذا الخصوص، حتى يتم تقديم المعرفة الفنية لمن يطلبها في إطار لا يعوق تقدم البحث العلمي، فعلى الدولة أن توجد سبيلا للتوفيق بين ضرورة تقديم المعرفة الفنية لمن يطلبها وبين تعويض القائم بالابحاث عما تكبد وأنفق، وقد يكون ذلك متحققا بأن تتولى بنفسها مهمة البحث العلمي وتقديم نتائجه لكل من يطلبها، وقد يكون بأن تتحمل ميزانيات البحث العلمي للمراكز الخاصة التي تقوم به، وقد يكون بغير ذلك، وأي طريق سلكت الدولة فإن ذلك لا يمنع من وجود مؤسسات خاصة تقدم معارفها الفنية لمن يطلبها، وتحتسب ذلك نوعا من العبادة لله تعالى، ولكن لابد من دور الدولة في هذا الخصوص، ولو تقاعست الدولة عن القيام بهذا الدور فإن ذلك لا يبرر للأفراد احتكار المعارف الفنية، وإنما عليهم أن يقدموها لمن يطلبها بسعر تكلفتها عليهم، فهي خدمة من الخدمات، ولا فرق بينها وبين غيرها من

الخدمات في أن بذلها «بأجر المثل» فرض، وعدم تقديمها يدخل تحت الوعيد الشديد الذي جاء في كاتم العلم «من كتم علما ألجمه الله بلجام من نار[٣٩]» فالرصيد الإيماني عند المسلم يظهر أثره في هذا الظرف، ودور الدولة في تحقيق هذا الشرط على جانب كبير من الأهمية، ذلك أن احتكار المعارف الفنية، هو أهم الوسائل الممكنة من الاحتكار، فإذا تمكنت الدولة من تنقية السوق منه، فإنها تكون قد قطعت مرحلة كبيرة نحو تحصين السوق ضد آفة الاحتكار، وتثبيت «سعر المثل» فيه.

(٤) السداد في الأقوال والأفعال:

هذا هو الشرط الأخير من شروط قيام «السوق الإسلامية» ويعتبر أهم شروطها التي تسهم في سيادة «سعر المثل» فيها. ذلك أن وجود هذا الشرط يعني- كما سبق أن بينا- أن لا يستام المتعاملون إلا بما يعتقدونه ثمنا للشئ محل التعامل، وذلك أقرب طريق إلى تحقيق «سعر المثل»، فالبائع عندما لا يطلب ثمنا أعلى من «سعر المثل» في نظره، والمشترى عندما لا يعرض ثمنا أقل من «سعر المثل» في نظره، ويكون التقاؤهما على هذا السعر قريب الحدوث، وعندما يلتزمان بذلك- كما تفرض عليهما المبادئ المنظمة

(٣٩) قال المناوى: اسناده صحيح ليس فيه مجروح، وفي رواية «من علم علما فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار» رواها ابو داود وابن ماجة وابن حبان، والحاكم وصححه، وقال الذهبي سنده قوي، انظر فيض القدير جـ٦ ص٥٥٦.

للسوق الإسلامية- فلن يتبايعا في النهاية إلا بسعر المثل. فليس هناك «نجش» يقصد منه رفع السعر، دون قصد الشراء، وليس هناك حلف كاذب لترويج السلع والخدمات، وليس هناك ادعاء لمزايا في السلع غير موجودة بها، وليس هنا إعلان مضلل يخلق في نفوس الناس احتياجا غير حقيقي للسلع والخدمات، فكل ذلك غير موجود لأنه يتنافى ومبدأ السداد في الأقوال الذي يأمر به الله تعالى.

ثم يأتي السداد في الأفعال ليسهم في سيادة «سعر المثل» عندما يترتب عليه ترك كل فعل من شأنه أن يظهر السلع بصورة تخالف حقيقتها مثل نصرية الحيوان، واخفاء ردئ السلعة تحت الجيد منها، وغير ذلك من الصور التي تتنافى مع السداد في الافعال. وهكذا نرى أن شرط السداد في الأقوال والأفعال له دور كبير في الوصول إلى «سعر المثل» في الأسواق، كما أن له دورا أكبر في المحافظة على استمراره بعد الوصول إليه.

ومما سبق يتبين لنا أن كل شرط من شروط السوق الإسلامية يؤدي دورا محددا في الوصول إلى «سعر المثل» في السوق، وأن كل منصف يضع المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق- التي مرت بنا- بين يديه، وينظر إليها نظرة واحدة، يجدها تسير في اتجاه محدد لا تحيد عنه، بغية الوصول إلى تحقيق هدف واحد لا يتغير، ألا وهو تحقيق «سعر المثل» في السوق.

إن كل مبدأ من المبادئ السابقة يؤدي دورا في الوصول إلي ذلك الهدف الواحد، يدفع إليه أو يدفع عنه ، يأمر بما يحققه أو ينهى عما يخل به. ومن هنا فإننا نعتقد أن السمة الأولى للسوق الإسلامية والمظهر الذي يميزها عن غيرها من الأسواق انها السوق التي يسود فيها «سعر المثل» بمفهومه المحدد الذي مر بنا.

غير أن الدفع إلى «سعر المثل» أو الدفع عنه، يغلف بإطار أخلاقي لا يقل في الظهور وفي الأصالة عن المضمون الذي يحتويه.

ويتمثل هذا الإطار الخلقي، في امتناع الشخص عن السوم على سوم أخيه، أو عن البيع على بيعه، كما يتمثل في تعاليه عن أن يسوم بأعلى من السعر الذي يعتقده، ولا بأقل منه، كما يربأ بنفسه أن يغبن أو يغش أو يخدع، بل يقف موقف الناصح لمن يتعامل معه.

هذا الإطار الاخلاقي الذي يغلف السوق، تحوطه تعليمات الشريعة العملية، فلا تسمح بالضرر والضرار، ولا بتعمد خفض أو رفع الأسعار، ولا تسمح لوسائل الاعلان وأجهزته بادعاء أوصاف للسلع والخدمات ليست بها، فكل ذلك لا يتفق مع اعتبار العمل بالسوق عبادة وجهادا في سبيل الله والمجتمع ، وتنافسا في تقديم الخير بتقديم أفضل السلع وأعلى مستويات الخدمة بأنسب سعر.

فأى شكل يستطيع أن يعبر عن هذه السوق؟ إنني لا أجد لفظا

يعبر عن مضمونها إلا أن نقول: «السوق الإسلامية» فإن كان لابد من استخدام المسميات التي ألفها الناس في هذا الزمن ، فلنقل إنها «المنافسة الإسلامية» فذلك أدل على الحقيقة من قولنا «المنافسة الخيرة».

بين المنافسة الإسلامية والمنافسة الكاملة:

تختلف «المنافسة الإسلامية» عن المنافسة الكاملة التي تمخضت في المجتمعات الرأسمالية عن أعتى صور الاحتكار، بحيث لم يبق من المنافسة إلا ظلالا غير ظليلة، امتزجت بعناصر احتكارية جعلت الشكل الغالب على السوق الرأسمالية هو «المنافسة الاحتكارية» بدرجاتها المتعددة. فإذا حاولنا البحث عن السبب الذي جعل «المنافسة الكاملة»، تنقلب إلى واقع احتكاري، تعيشه المجتمعات الرأسمالية ، وتفرضه على من يشترك معها في السوق الدولية، لوجدناه يكمن في:

(١) الفروض غير الواقعية للمنافسة الكاملة.

(٢) عدم وجود بعد إيماني يسند المنافسة الكاملة.

(٣) ضعف دور الدولة الرأسمالية في المحافظة على الشكل التنافسي للسوق.

فبخصوص السبب الأول: نجد أن عدم واقعية هذه الفروض لم

يجعل للمنافسة الكاملة قدرة ذاتية على الصمود في عالم الواقع، فما أن قيل بسيادتها حتى وجدنا الواقع قد تجاوزها، ذلك أن التقدم الفني كان يسير في اتجاه يباعد بين الواقع والمنافسة، فمثلا عندما كان رأس المال بسيطا وشبه بدائي، كانت هناك شبه حرية للدخول والخروج من الصناعة، فلما تعقد رأس المال، وتخصصت معظم مفرداته ، لم يعد لحرية الدخول والخروج مكان، فانهار أهم فرض من فروض المنافسة الكاملة، ولم يعد من الممكن للمشروع أن يتحول دون خسارة كبيرة من نشاط يحقق فيه خسارة، إلى نشاط تحقق مشروعاته ربحا غير عادي كما هو المفروض، وكان على المشروع أن يبحث له عن وسيلة أخرى، يتفادى بها الخسائر التي يمنى بها ، وكان العلاج في ظهور صورة من صور الاحتكار، بأن يندمج مع غيره بطريق من الطرق المؤدية إلى ظهور الكارتل او الترست، فنكون مباشرة أمام صورة من صور الاحتكار، أو بأن يعمد إلى العمل في ظل تنوع المنتج بدلا من تجانس المنتج، أى التحول إلى شكل المنافسة الاحتكارية، وما أسهل أن يصل المنتج إلي ذلك، فعن طريق الإعلان يستطيع أن يقنع المستهلكين بذلك. وطبقا لفروض النظرية، فإنه يكون في وضع احتكاري حتى لو كان عدم التجانس لا ظل له من الحقيقة، طالما أنه يقوم في أذهان المستهلكين . وإذا انهار فرض التجانس لم يعد لفرض الكثرة غناء، طالما أن كل منشأة استقلت بمنتج عن بقية المنتجات، وبذلك تنهار الشروط الثلاث الجوهرية من شروط المنافسة الكاملة. وبقية

الفروض يمكن اعتبارها فروضا مستحيلة- لاغير واقعية فقسط- مثل افتراض عدم وجود تكاليف نقل، وافتراض حرية تنقل عوامل الإنتاج، وافتراض المعرفة الوثيقة بالظروف السائدة في السوق، من قبل جميع المتعاملين . كل ذلك يوضح كيف أن المنافسة الكاملة لم تكن تملك قدرة ذاتية على العيش، بسبب فروضها المستحيلة أو غير الواقعية.

فإذا انتقلنا إلى السبب الثاني، وجدناه في عدم وجود بعد إيماني يسند المنافسة الكاملة بين جماهير المتعاملين، وذلك أيضا بسبب شكليتها، واعتبارها الأفراد مجرد أدوات تحركهاالمصالح الاقتصادية ، واستبعادها أى دور لثقافة الأفراد والمعتقدات التي لديهم. وذلك شئ منطقى في ظل الفكر الوضعي، الذي يقوم على «فكرة الرجل الاقتصادي» الذي لا يعمل حسابا إلا لمصلحته المادية، وبالتالي فإن الخروج من الوضع التنافسي إلى الوضع الاحتكاري- إن كان حلا لمشكلات يعانيها المنتج- فإنه يكون أول ما يجب عليه أن يفعله، تحقيقا للمصلحة، وهذا هو ماحدث فعلا، فما تمخضت المنافسة الكاملة عن شتى صور الاحتكار إلا من هذا المنطلق.

أما السبب الثالث وهو ضعف دور الدولة في المحافظة على الشكل التنافسي فإن هذا يرجع إلى قيام الاقتصاد التقليدي على فكرة الحرية الاقتصادية.. على أساس أن الاقتصاد القومي ينظم

نفسه بنفسه- دون حاجة إلى التدخل الحكومي- إذا كا يسير على أساس من المنافسة الكاملة، وطالما هي مفترضة فإنه لا حاجة إلى التـدخل الحكومي. ولقـد انعكس ذلك على مـوقف الدولة من الاحتكار، فلم تتخذ ضده أية إجراءات في معظم الدول، واتخذت إجراءات محددة في بعضها الآخر، لم تتجاوز إصدار تشريعات تحرم الاتفاقات بين المشروعات إذا كانت تؤدي إلى أوضاع احتكارية.

بيد أننا نعلم أن الاحتكار لا يقوم فقط من الاتفاقات، ولكنه ينبع أيضا من خلال التناقضات المنطقية في فكرة المنافسة الكاملة، دون أن يكون في مقدور الدولة أن تفعل حياله شيئا، كما أن الشروط غير الواقعية للمنافسة الكاملة تجعل من الصعب على الدولة أن تتخذ إجراء إيجابيا لحماية هذه الشروط والعمل على تحققها، فهي في معظمها لا تقبل التحقق.

ومما سبق يتبين لنا أن المنافسة الكاملة لو انها قامت على فروض واقعية، وكان لهذه الفروض قوة في نفوس الناس،ووجدت سلطة تحافظ عليها، لما تحولت إلى ما تحولت إليه.

فإذا انتقلنا إلى الشكل التنافسي الذي أقامه الإسلام، وتساءلنا عن احتمالات تحوله إلى شكل من أشكال الاحتكار، لرأينا أن ذلك في غاية البعد، ذلك أن الإسلام قد أقام منافسته على شروط موضوعية واقعية، يمكن تحقيقها . فالعلانية وعدم الكتمان، والعلم بأحكام الإسلام في المعاملات، واتاحة المعرفة

الفنيـة لمن يطلبـهـا ، والسـداد في الأقـوال والأفـعـال، وهي شـروط موضـوعـيـة واقـعـيـة لا خـيـاليـة. ثم إن الإسـلام قـد ربط بين هذه السلوكيات وبين تدين الفرد ، بمعنى أن ممارسة هذه السلوكيات عبادة يلتـزم بهـا المرء ، كـجـزء من الدين الذي يؤمن به، ومن ثم فـإن الإسلام يلقى بكل ثقله عند المؤمنين به، وراء تنفيذ هذه الشروط. ثم هو في النهاية يدرك أن هذه الشروط ليست ذاتية السير، وإنما هي في حاجة إلى من يسهر على سيادتها وتحققها ، حتى تؤدي دورها المنوط بها ، والا أمكن الخروج عليها ، ولذا فإنه قد اهتم بإيجاد الجهة التي وكل إليها مهمة السهر علي تحقيق الشروط المذكورة، وبالتالي ضمان تحقق الهدف الأساسي منها ، ألا وهو «سيادة المنافسة الإسلامية» وسيادة «سعر المثل» في الأسواق وهذه الجهة هي الدولة.

إن هناك فرقا جوهريا بين المنافسة الرأسمالية والمنافسة الإسلامية، يأتي من الفرق بين الدولة الإسلامية والواجبات التي القيت على عاتقها بخصوص السوق، والدولة الرأسمالية التي غل الفكر الرأسمالي التقليدي يدها عن أن يكون لها دور في الحياة الاقتصادية . ومن هنا فعندما انحرفت المنافسة الكاملة، وبدأت تلد الأشكال الاحتكارية لم تكن هناك سلطة تحدد نسلها وتعيدها إلى صورتها المثالية النظرية كما تخيلها المفكرون. أما في ظل الإسلام ، فإن افتراض الانحراف وارد ، ومن ثم أعدت له الإجراءات

التصحيحية ، ممثلة في دور الدولة في القضاء على انحرافات السوق عن الوضع الأقوم، فضلا عن الإجراءات الوقائية، ممثلة في المبادئ الإسلامية التي مرت بنا . فالمنافسة الإسلامية محكومة بضمانات قوية، تقيها التردى في الهوة التي تردت فيها المنافسة الكاملة. وفي الفرع التالي سنقف على الطريقة التي تتحدد بها الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية.

الفرع الثالث

كيفية تحديد الأسعار في المنافسة الإسلامية

تمهيد:

قبل التعرف على كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية، يهمنا أن نتعرف على معاني بعض الألفاظ التي ألف الفقهاء استخدامها في التعبير عن مقابل ما يتبادل في السوق الإسلامية من سلع وخدمات، وقبل ذلك ينبغي أن نتعرف على ما يسمى «ثمنا» من الشيئين محل التبادل، ذلك أننا قد نتبادل النقد بالعرض وقد نتبادل العرض بالعرض، أو النقد بالنقد .

وفي بيان ذلك يقول الإمام النووي:

«في حقيقة الثمن أوجه: أحدها ما ألصق به الباء، والثاني :

النقد. والمثمن ما يقابله على الوجهين. وأصحها أن الثمن النقد، والمثمن ما يقابله، فإن لم يكن في العقد نقد أو كان العوضان نقدين فالثمن ما ألصق به الباء والمثمن ما يقابله[٤٠]».

وعليه ففي ظل الاقتصاد النقدي الذي يسود في المجتمعات المعاصرة، فإن الثمن يطلق على النقود التي يتخلى عنها الشخص مقابل الحصول على المثمن. فإذا جرت مبادلة نقد بنقد، أو عرض بعرض، فالثمن ما ألصق به الباء. فإن باع كتابا بقلم، فالكتاب هو المثمن، القلم هو الثمن، وإذا باع ريالا بدينار فالريال هو المثمن والدينار هو الثمن.

وللثمن هذا إطلاقات عدة تختلف من حالة لأخرى، فقد نقول «الثمن» بإطلاق وقد نقول: «ثمن المثل» كما نقول أحيانا «السعر» ونقول «سعر المثل». وهناك لفظة أخرى نستخدمها أيضا وهي «القيمة» ولابد من الوقوف على الفروق الدقيقة بين هذه الألفاظ قبل الحديث عن كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية.

أما «القيمة»[٤١] فهي ما يقدره الخبراء مقابلا للشئ المتقوم،

---

(٤٠) الامام النووي، روضة الطالبين، مرجع سابق، جـ٣ ص٥١٢.

(٤١) د. يوسف ابراهيم، فائض القيمة في الفكر الإسلامي، حولية كلية الشريعة، جامعة قطر، العدد الرابع، ١٤٠٥هـ ص٦٣٢.

في ظل الظروف السائدة. يقول النبى صلي الله عليه وسلم «من اعتق شركا له في عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة عدل ، لا وكس ولا شطط[٤٢] » فتقويم العبد هنا هو تقدير خبراء يستطيعون تحديد المقابل العادل للعبد، من المال. وإذا بيع متقوم فعلا، فإن البائع قد يسمح بتركه بمقابل يقل عن هذه القيمة، كما أن المشترى قد يقبل دفع مقابل يزيد على هذه القيمة، وذلك كنوع من السماحة في البيع والشراء المطلوبة اسلاميا «رحم الله امرءا سمحا إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى [٤٣] » وهنا نلاحظ أن القيمة قد اختلفت عن مقابل المثمن، أى اختلفت عن الثمن. كما نلاحظ أيضا أن الثمن هو ما تراضى عليه المتعاقدان بعد المسامحة أو بعد المماكسة والمساومة عليه، في حين أن القيمة- كما قلنا - ما يقدره الخبراء مقابلا لهذا الشئ المتقوم.

يقول ابن عابدين رحمه الله تعالى:

والفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن ما تراضى عليه المتعاقدان سواء زاد على القيمة، أونقص ، والقيمة ما قوم به الشئ، بمنزلة المعيار من غير زيادة ولا نقصان[٤٤] ».

---

(٤٢) رواه البخاري في صحيحه.

(٤٣) رواه البخاري في صحيحه، (كتاب البيوع) ورواه ابن ماجة في سننه (كتاب التجارات).

(٤٤) ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م جـ٤ ص٥٧٥.

فالمتبايعان مع علمهما بالقيمة قد يتفقان على البيع بأكثر أو بأقل منها، ويكون ذلك عدلا إذا تم برضاهما كنوع من السماحة من أحد الطرفين، لكن إذا وقع اتفاقهما على ثمن غير ذلك الذي يمثل القيمة نتيجة غبن أحدهما للآخر، فإن ذلك يطعن في الرضا المشروط في العقود «إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم»(٤٥).

ومن ثم فإن الثمن الذي يتفقان عليه، يجب أن يكون مساويا للقيمة التي يقدرها الخبراء أو مقاربا لها- طالما أنهما لا يقصدان التسامح في التعامل - أى يجب أن يكون الثمن بحيث نستطيع أن نشترى بمثله مثلا للشئ المباع، وبذلك تكون القيمة متعادلة مع ثمن المثل، وكلاهما أمر تقديري، وهما يعبران عن الثمن العادل الذي ينبغي أن يتم التعامل به قدر الامكان. أما الثمن مطلقا فهو ما تراضى عليه المتعاقدان، وقد يتساوى مع «ثمن المثل» ومع «القيمة» وقد يختلف عنهما، بيد أن الاختلاف إن كان متعمدا كنوع من السماحة، أو وقع لأنه في حدود ما تتفاوت فيه الانظار وتختلف فيه تقديرات الخبراء، فإنه يكون داخلا تحت مفهوم «الثمن العادل». وأما إن كان اختلافا كبيرا لا يتفاوت في مثله عادة، فلا يكون الثمن عادلا، وينشأ ذلك من انحراف في قوى السوق، أى ينشأ من احتكار أو غش أوتدليس، أو غير ذلك من الممارسات غير المشروعة. كذلك هناك فرق آخر بين الثمن والقيمة،

---

(٤٥) سورة السناء الأية رقم ٢٩.

فالثمن لا يستخدم إلا حيث تكون هناك عملية تبادل بالبيع والشراء، أما القيمة فلا تستلزم ذلك ، فقد تكون بمعرض القسمة، كما قد تكون بمعرض ضمان المتلفات، إلى غير ذلك مما نحتاج فيه إلى التعرف علي قيمة الشئ، فمجال التقويم أوسع من مجال التثمين.

أما عن الفرق بين «السعر والثمن» فإننا كثيرا ما نراهما يستخدمان بنفس المعنى، بيد أن هذه التسوية بينهما غير دقيقة. فقد نجد في عبارات كبار الفقهاء ما يوحي بوجود فرق بين اللفظين.

ويمكننا أن نلحظ ذلك في أنهم يطلقون «السعر» على المقابل الذي يعلنه البائع للسلعة التي يريد بيعها، ويمكن للمشترى أن يساوم عليه حتى يتفقا على تحديده، أما الثمن فهو ما يتراضيان عليه كما قدمنا. فكأن السعر إعلان نظري دون اتفاق على شئ ، والثمن المقابل المتفق عليه للحصول على الشئ محل التعامل.

يقول ابن رشد- رحمه الله تعالى- قال مالك في المدونة: «إن الناس كانوا يبيعون اللحم بسعر معلوم والثمن إلى العطاء، فيأخذ المبتاع كل يوم وزنا معلوما[٤٦]» فقد أطلق مالك- رحمه الله تعالى- على مقابل السلعة سعرا مرة، وثمنا مرة أخرى، وهو في

---

(٤٦) ابن رشد ، مرجع سابق،جـ٢، ص١٤٧.

الحالة الأولى يعبر عن مقابل يعلنه البائع ومعلوم للمشترى، أما عندما أطلق عليه لفظ «الثمن». فقد كان متمثلا في مقابل يقدمه المشترى للبائع عند العطاء.

كذلك نجد سيدنا عمر بن الخطاب يستخدم السعر في معناه السابق، عندما مر بحاطب بن أبي بلتعة ، وقد رآه بسوق المصلى، وبين يديه غرارتان من زبيب، فسأله عن سعرهما ، فقال مدين لكل درهم(٤٧). فهو هنا يعلن عن السعر دون أن يكون هناك اتفاق من أحد على شئ، فلم يشتر منه أحد بعد. كذلك حديث عبد الله بن عمر، الذي يقول: أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت :إني أبيع الإبل بالبقيع، فأبيع بالدينار وآخذ الدراهم، وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير ، فقال: لا بأس إذا كان بسعر يومها، ما لم تفترقا وبينكما شئ(٤٨)، فقد ورد لفظ سعر هنا مقصودا به النسبة التي يتبادل بها الدينار بالدرهم أو العكس، وهي سعر مجرد يتصور في الذهن، وتجرى المساومة على تحديده، فإذا قدمت الدنانير مقابل الدراهم أو العكس فهي ثمن.

وهناك تعبير ينسب إلى الإمام مالك يحمل نفس المعنى لكلمة السعر يقول ابن القصار «وقد اختلف اصحابنا في قول مالك، ولكن من حط سعرا، فقال البغداديون أراد من باع خمسة بدرهم والناس

---

(٤٧) ابن القيم، الطرق الحكمية، مرجع سابق، ص٣٣٨.

(٤٨) رواه الخمسة.

يبيعون ثمانية، وقال قوم من المصريين أراد من باع ثمانية بدرهم والناس يبيعون خمسة[٤٩]» . وأيا كان الصواب في تفسير عبارة الإمام مالك فإن الشاهد هو استخدام لفظ «السعر» ليعبر عما يعلنه المشترى عن مقابل للسلعة.

ومن هنا فإن تحديد مقابل السلعة بواسطة الدولة- لما كان يتمثل في إعلان وحدات نقدية مقابل شئ متقوم- أطلق عليه لفظ «التسعير» ولم يسمع لفظ «التثمين» في هذا المقام. فلدينا تسعير لا تثمين. والسعر بهذا المعنى هو الذي يتأتى الخروج عليه بالزيادة أو النقص،

ومن ثم تظهر قضية«ولكن من حط سعرا» السابقة ، أى من خرج على السعر السائد، ولا يقال «حط ثمنا » فالثمن كما يتفق عليه المتبايعان لا يتصور فيه ذلك.

وعندما يتم الشراء بسعر ما، فإن ما اتفق عليه يسمى «ثمنا» فالشخص يشترى بسعر ما، وينقد البائع «الثمن» وهكذا يتبين لنا هذا الفرق الدقيق بين السعر والثمن، ويتبين لنا أن هذا الفرق مرحلي أى أن السعر عنوان لمرحلة، والثمن عنوان لمرحلة ثانية، السعر في مرحلة ما قبل التراضي، والثمن في مرحلة التراضي» ومن هنا نستطيع أن نقول : إن السعر لا يتطلب وجود طرفين، فهو

---

(٤٩) ابن رشد، مرجع سابق، جـ٢ ص٣٣٩.

موجود قبل التعاقد، ومعلن قبل ظهور المشترى الفردي، وقد مر بنا أن حاطب أجاب بأن السعر مدين لكل درهم، ولم يكن هناك من يشترى منه، وإنماهو يعلن للخليفة السعر الذي يمكنه البيع به. أما الثمن فظهوره يتطلب متعاقدين يتراضيان عليه مقابلا للمثمن. وخفاء هذا الفرق هو الذي جعل السعر والثمن يستخدمان بنفس المعنى.

أما «سعر ا لمثل» فهو يعني تقدير الخبراء للسعر الذي يقابل الشئ المتقوم دون أن يكون هناك تعاقد عليه، وإنما مجرد تقدير، وهو بهذا المعنى يتفق مع «ثمن المثل» الذي مر بنا أنه تقدير الخبراء لمقابل المثمن الذي يصلح لشراء مثله، وهما يتفقان مع القيمة التي هي أيضا تقدير الخبراء لمقابل الشئ المتقوم من غير زيادة ولا نقصان،فإذا كنا قد وجدنا فرقا بين السعر والثمن وبين الثمن والقيمة، فإن كلا من ثمن المثل وسعر المثل والقيمة تعبير عن معنى واحد. وينبغي أن يكون مدركا أن «سعر المثل»، «ثمن المثل» قد يعبر عنهما تعبيرات اخرى أنسب للمقام، فمقابل الخدمة نطلق عليه أجرة المثل، أو إيجار المثل، فلكل مقام مقال مع أن المضمون متحد، وهو المقابل العادل للشئ محل التعامل.

وبعد هذا التمهيد- الذي طال نسبيا- حول تحديد معاني الألفاظ التي يستخدمها الفقهاء في ضبط ميدان التعامل في

الأسواق، ننتقل إلى بيان كيفية تحديد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية.

كيف تتحدد الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية:

علمنا أن الشكل الإسلامي للسوق ، يمكن أن نعبر عنه باصطلاح «المنافسة الإسلامية» ونريد أن نقف على الكيفية التي تتحدد بها الأسعار في هذه السوق، والعوامل ذات التأثير في ذلك، وطريقة عملها وكيف تصل بنا إلى «السعر» الذي أوجب الفكر الإسلامي سيادته في ذلك السوق.

إننا نستطيع التعرف على طريقة تحديد السعر في السوق الإسلامية بصورة مبدئية من قول النبى صلى الله عليه وسلم- في معرض تنظيمه للسوق- دعوا الناس برزق الله بعضهم من بعض[٥٠] أى دعوهم يحددون السعر الذي يرتضونه، وطالما أنهم يلتزمون بالمبادئ الإسلامية في التعامل، فإنهم سيصلون إلى السعر الذي يحقق العدل بين طرفي التعامل، وكما بينا في التمهيد السابق من أن «السعر» طبقا لاستخدام كبار الفقهاء والصحابة لهذا اللفظ، إنما يتقرر قبل وجود المتعامل الفرد، وأنه يسبق مرحلة التعاقد بين الطرفين، فإن السعر إنما يتقرر عن طريق قوى خارجة

(٥٠) رواه الجماعة إلا البخاري ، صححه مسلم، وقال الطبراني حسن، انظر فيض القدير، مرجع سابق، جـ٣ ص٥٣١.

عن المتعامل الفرد بالبيع والشراء، وليست هذه القوى إلا قوى التعامل الجمعي، قوى العرض والطلب التي يمثلها الناس» في قول النبى صلى الله عليه وسلم، وقول مالك فيمن حط سعرا، يؤمر باللحاق بالناس، والا أخرج من السوق. فالناس هم جماهير المتعاملين بالبيع والشراء، وقواهم هي قوى العرض والطلب.

وإذا كنا نعي أن الوصول إلى الطريقة التي تتحدد بها الأسعار إنما هو تأصيل نظري لواقع عملي، حيث يجهد المنظرون قرائحهم لاكتشاف الطريقة التي يتحدد بها السعر في السوق، فيقولون - في ظل الرأسمالية- بنظرية العمل، ثم يطورونها إلى القول بنظرية تكاليف الإنتاج ، عندما يتبينون قصور الأولى، ثم يكتشفون أن النظريتين يتوقفان عند ملاحظة جانب العرض، دون أن يأخذا جانب الطلب في الاعتبار، فيقولون- عندئذ- بنظرية المنفعة، ويتبينون بعد فترة أنها كالنظريات الأولى، تهتم بجانب دون الآخر، وتهتم بجانب الطلب وتهمل جانب العرض. ثم تأتي النظرية الحديثة لتستفيد من عثرات الفكر الذي سبقها فتقول: إن الذي يحكم السعر في السوق ليس قوى العرض وحدها، ولا قوى الطلب بمفردها، وإنما هو تفاعل القوتين معا ، قوى العرض مع قوى الطلب.

ومع أن الطريقة العملية التي كانت تمارس في السوق هي هي لم يطرأ عليها تغير، فإن التأصيل النظري لها قد مر بهذه الخطوات

التي تمثل كل خطوة منها إدراكا لجانب من القوى المحددة للأسعار في السوق.

وفي ظل الإسلام فإن الكشف عن هذه القوى لم يكن نتيجة تطور في إدراك العوامل المحددة للسعر، ذلك أن هذه العوامل قد أشير إليها في نصوص، فجاء الكشف عنها- لا بمعرض التأصيل النظري- ولكن بمعرض فهم هذه النصوص ، أو وضعها موضع التطبيق. وعليه فإن فهمنا لطريقة تحديد السعر في السوق الإسلامية، هو نوع من فهمنا للنصوص التي جاءت منظمة للتعامل في هذه السوق.

لقد جاء الإسلام فوجد الناس يتعاملون في أسواقهم بالبيع والشراء، ولهم أنواع من المعاملات، وطريقة تتحدد بها الأسعار، فأقر من هذه الصورة، ما أقر، ونهي منها عما نهى، وكان الإقرار والنهي تشريعا إسلاميا، وتنظيميا للسوق، ثبت بالكتاب أو بالسنة القولية أو الفعلية أوالتقريرية. فأما التعامل بالبيع والشراء، فقد أقره الإسلام «واحل الله البيع[٥١]» وتحليل البيع يتضمن تحليل الشراء في نفس الوقت. أما أنواع التعامل التي كانت تجرى في أسواقهم ، فقد نهى عن بعضها وأقر بعضها الآخر، نهى عن كل ما فيه أكل لأموال الناس بالباطل ، وأباح ما كان منها عن تراض «ياأيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون

---

(٥١) سورة البقرة الآية رقم ٢٧٥.

تجـارة عن تراض منكم ولا تقـتلوا أنفـسكم ، إن الله كـان بكم رحيما(٥٢).

أما طريقة تحديد الأسعار فقد كانت إما المساومة أو المرابحة. والمرابحة نوع من المساومة، بيد أنها مساومة على ما يزيد عن ثمن مبدئي، هو تكلفة الشئ محل البيع، فكأن طريقة تحديد الأسعار التي كانت سائدة هي المساومة، سواء أكانت مساومة طليقة أم مساومة على نسبة الربح التي يطلبها البائع من المشترى. فما الذي تعنيه المساومة؟ .. إنها تعني محاولة من الطرفين (البائع والمشترى) للوصول إلى السعر الذي يرضيهما، وتبدأ المساومة دائما بسعر يطلبه أو يعرضه أحد الطرفين، ويطلب أو يعرض الطرف الثاني سعرا غيره، فيطلب البائع سعرا ويعرض المشترى سعرا دونه،أو يعرض المشترى سعرا ويطلب البائع سعرا أعلى منه. والسعر الذي يطلبه البائع يعكس نفقات الانتاج متضمنة الربح الذي يود الحصول عليه. أما السعر الذي يعرضه المشترى، فإنه يعكس المنفعة التي يتوقع الحصول عليها من حصوله على السلعة أو الخدمة، وهي تعكس مدى حاجته إليها. ولما كان البائع يريد البيع وكان المشترى يرغب في الشراء، فإن كلا منهما يحاول أن يقترب من موقف صاحبه حتى يتفقا على السعر الذي يحقق أهدافهما معا.

لما كانت هذه العملية لا تتم في فراغ، وإنما تتم في ظروف

(٥٢) سورة النساء الآية رقم ٢٩.

اجتماعية سائدة، قد تضع قيدا على حرية المساومة أو لا تضع ، فإن الوصول إلى سعر يحقق العدل بين الطرفين. يتوقف على الظروف المحيطة بهذه العملية، والتي تجعل السعر يميل إلى تحقيق مصلحة طرف على حساب طرف، أو يحقق العدل بينهما . ولما كان لهذه الظروف المحيطة الأثر الأول في تحديد السعر، فإن السعر يتحدد فعلا بقوى أكبر من قوة المساومة الفردية السابقة.

لقد جاء الإسلام ووجد هذه الطريقة متبعة في تحديد الأسعار، ووجد الظروف التي تحيط بها مليئة بالمؤثرات التي تجعل الحرية في تحديد السعر حرية شكلية، فأقر الإسلام الطريقة، ونقاها مما يحيط بها من المؤثرات ، التي تميل بها عن هدفها في الوصول إلي سعرعادل يحقق أهداف البائعين والمشترين. وتمثل ذلك في النهي عن سوم المرء على سوم أخيه، أو بيعه على بيعه، والنهي عن النجش، والنهي عن الغش، والتدليس والكتمان، النهي عن السوم بثمن غير مقصود للبائع أو المشترى، والنهي عن استغلال جهل المتعامل بظروف السوق (النهي عن تلقي الجلب والنهي عن غبن المسترسل) . . إلى غير ذلك من الضوابط التي جاء بها الإسلام ليجعل من طريقة تحديد الأسعار (المساومة) طريقة موصلة إلى السعر العادل في السوق.

وبناء على ما سبق نستطيع القول: إن السعر في السوق الإسلامية يتحدد بتفاعل قوي العرض والطلب. والتي من شأنها أن

ترتفع الاسـعـار، إذا قل العـرض عن الطلب أو زاد الطلب عن العرض، وأن تنخفض الأسعار إذا حدث العكس، وأن تستقر عند سعر معين، إذا تعادلت القوتان. وقد حرصت الشريعة الإسلامية على أن تعطى هذه القوى الفرصة الكاملة لتؤدي دورها، وذلك عندما حرصت علي تحريم التأثير غير الطبيعي في هذه القوى، من قبل أحد الأطراف بائعاً كان أو مشتريا، كتحريمها احتكار البيع واحتكار الشراء، والنجش وكتمان العيوب، والكذب في الإعلان وفي غيره.. الخ ما يؤثر على قوى العرض والطلب بصورة غير حقيقية. وإذا كانت مصادر الشريعة والفكر الإسلامي من بعد، لم ترد بهما هذه الالفاظ (عرض- طلب- قوى العرض- قوى الطلب- تفاعل قوى العرض وقوى الطلب). إذا كانت هذه الالفاظ لم ترد، فإن العبرة بالمضمون وليس اللفظ. ومضمون هذه الالفاظ واضح في حديث النبى صلى الله عليه وسلم لمن طالبوه بالتدخل في السوق لتحديد السعر، أثر غلاء حدث فقال: إن السعر رخصه وغلاؤه بيد الله، وفي رواية قال: إن الله هو المسعر ، إن الله هو القابض، إن الله هو الباسط، واني لأرجو أن القي الله ولا يطلبنى أحد بمظلمة ظلمته اياه في دم ولا مال «رواه أبو داود والترمذي وصحيحه[٥٣].

---

(٥٣) صحيح، رجال اسناده ثقات، رواه ابو داود في كتاب البيوع، والترمذي في كتاب البيوع وصححه ، انظر ابن تيمية، كتاب الحسبة في الإسلام مرجع سابق،ص٢٤.

فمعنى أن الله تعالى هو المسعر، أو ان الرخص والغلاء بيده سبحانه ، أنه هو الذي يجرى من الاحداث ما يحدد السعر، والأحداث التي يجريها قد تكون تغيرا في ظروف العرض أو تكون تغيرا في ظروف الطلب. كزيادة الإنتاج وقلته، وكثرة الخلق وقلتهم . وقد شرح النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله: ان الله هو القابض ، ان الله هو الباسط. فالقابض والباسط سبحانه هو الذي يجرى القبض والبسط ، والبسط والقبض هما ما يجريه من أحداث يترتب عليها تحديد السعر. والبسط هو زيادة الخير في أيدي الناس، والقبض تقليل ذلك في أيديهم . وبالقياس إلى حجم معين من الطلب، فإن الأسعار تنخفض بالبسط، وترتفع بالقبض، أى تنخفض بزيادة الانتاج وترتفع بنقصه.

والقبض والبسط أمر نسبي ، أى مقيسا بحاجة الناس التي يترتب عليها طلبهم للسلع والخدمات، فالنقص ليس قبضا إذا تمثل في نقص سلعة لا يحتاج إليها. والزيادة لا تعد بسطا إذا تمثلت في زيادة سلعة لا يحتاج الناس إليها أيضا، أى أن القبض والبسط إنما يؤثران بالقياس إلى حجم الطلب.

وارتفاع السعر أو انخفاضه بالقبض والبسط، يمثل أداة يسوق الله تعالى بها المنتجين والجالبين إلى زيادة الإنتاج أو إنقاصه، استجابة لحاجة الناس من هذه السلعة أو تلك (استجابة للطلب) ، وإذا كان الامر كذلك فإن التدخل في تحديد السعر يخل بالعلاقة

بين الاسعار والانتاج، ويعطل عمل هذه الأداة، طالما أن أحدا لم يمارس ضغوطا على قوى العرض والطلب الطبيعية. ولذا فإن النبى صلى الله عليه وسلم لا يجيبهم إلى طلبهم، ويلجأ - كما في إحدى الروايات- إلى من يجرى هذه الأحداث فيقول: «ولكني أدعو الله، (ولعله صلى الله عليه وسلم قال: الجالب مرزوق وقال: «الجالب إلى سوقنا كالمجاهد في سبيل الله » في هذه المناسبة كدعوة لزيادة العرض حتى يتعادل مع الطلب.

ومما سبق يتبين لنا أن قول النبى صلى الله عليه وسلم «إن الله هو القابض الباسط المسعر». يتضمن الاشارة إلى العوامل التي تحدد السعر في ظل الإسلام، وهي قوى العرض والطلب. ويشير أيضا إلى أن أرتفاع الأسعار أو انخفاضها لهذا السبب الطبعي الذي يجريه الله تعالى، لا ينبغي أن يقابل بالتدخل لتحديد السعر. ويعلق ابن القيم على هذا الوضع فيقول : فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم (أى لم يتدخل أحد للتأثير غير الطبعي في ظروف العرض والطلب) وقد ارتفع السعر- إما لقلة الشئ (تغير العرض) وإما لكثرة الخلق (تغير الطلب) - فهذا إلى الله، فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق(٥٤).

فابن القيم يقرر أن السعر يرتفع إما لقلة الشئ وإما لكثرة

(٥٤) ابن القيم الطرق الحكمية ، مرجع سابق، ص٣٢٤.

الخلق، أى إما لنقص العرض وإما لزيادة الطلب، ومفهوم المخالفة أن السعر ينخفض إذا زاد العرض أو إذا نقص الطلب، وهذه هي القوى التي يتحدد بواسطتها السعر في ظل الإسلام، كما فهمها ابن القيم من الحديث الشريف.

ولم يكن ابن القيم وحده هو الذي فهم ذلك، بل إن ذلك قدر مشترك بين من سبقه من كبار المفكرين ومن جاء بعده. فمن سابقيه الحسن البصري، الذي سأل تلاميذه عن الأسعار، فقالوا: إنها مرتفعة. فقال لهم: أرخصوها بالترك. ومن سابقيه أيضا، شيخه الإمام ابن تيمية ، والتي تعد آراء ابن القيم في جانب كبير منها مستفادة من آرائه، بل إن النص السابق موجود عند ابن تيمية كما هو موجود عند ابن القيم بنفس الألفاظ. وممن جاء بعده المفكر الكبير عبد الرحمن ابن خلدون، ذلك الذي تقدم خطوات كبيرة عن ابن تيمية وابن القيم في الافصاح عن إيمان الفكر الإسلامي، بفكرة العرض والطلب، وارجاع السعر في السوق إلى تفاعلهما معا.

إن ابن خلدون يقرر في وضوح، وبالفاظ تقترب من الفاظنا اليوم، أن السعر يتحدد، سواء في السلع أو الخدمات، بتفاعل قوى العرض والطلب. ومع تعدد إشاراته إلى هذا في ثنايا مقدمته، إلا أنه يعقد لذلك فصلا خاصا بالأسعار، هو الفصل رقم(١٢) من الباب الرابع، يقول ابن خلدون: إذا استبحر المصر وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه، وغلت أسعار

الكمالي من الادم والفواكه وما يتبعها . وإذا قل ساكن المصر، وضعف عمرانه، كان الأمر بالعكس[٥٥]. هكذا يضع القانون الذي يتمثل في أن سلعا ترتفع اسعارها، واخرى تنخفض عند كثرة سكان المصر، وحدوث عكس ذلك، عند قلة سكان المصر، فلماذا ترتفع أسعار السلعة أو تنخفض في أى من الحالتين؟

يرجع إبن خلدون السبب في ذلك في حالة زيادة السكان إلى كثرة إنتاج الضروري من السلع، إلى الدرجة التي يفيض فيها عن حاجة السكان، أى إلى الدرجة التي يزيد فيها عرضها عن الطلب عليها، ومن ثم تنخفض أسعارها . وإلى كثرة طلب الكمالي بأكثر من كمية المعروض منه، مما يؤدي إلى ارتفاع أسعاره. أما في الحالة الثانية «قلة السكان » فإن الامر فيها بالعكس، وهذه عبارة ابن خلدون « .. السبب في ذلك أن الحبوب[٥٦] من ضرورات القوت، فتتوفر الدواعي على اتخاذها، إذ كل واحد لا يهمل قوت نفسه ولا قوت منزله لشهره أو سنته، فيعم اتخاذها أهل المصر أو الأكثر منهم، في ذلك المصر أو فيما قرب منه، لابد من ذلك . وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة، تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر، فتفضل الأقوات عن أهل المصر من غير شك، فترخص أسعارها[٥٧]. وهكذا ينتهي تحليل ابن خلدون إلى ان

---

(٥٥) ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، بدون رقم أو تاريخ ، ص٢٥٥.

(٥٦) ومثلها كل الضروريات في ظل الأوضاع الاجتماعية السائدة.

(٥٧) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص٢٥٥.

السبب في انخفاض أسعار الضروري من السلع، يرجع إلى زيادة عرضها عن الطلب عليها . فإذا انتقل إلى الحديث عن السع الكمالية، والتي قرر أن أسعارها ترتفع باستبحار العمران، قال: وأما سائر المرافق من الادم والفواكه وما إليها، فإنها لا تعم بها البلوى (حاجيه أو كمالية) ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر ولا الكثير منهم (لا يهتم بانتاجها الكثير) ، ثم إن المصر إذا كان مستبحر العمران كثير حاجات الترف، توفرت حينئذ الدواعى على طلب تلك المرافق والاستكثار منها كل بحسب حاله، فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصورا بالغا ، ويكثر المستامون لها وهي قليلة في نفسها، فتزدحم أهل الأغراض، ويبذل أهل الرفة والترف أثمانها بإسراف في الغلاء ، لحاجتهم إليها أكثر من غيرهم ، فيقع فيها الغلاء كما تراه[٥٨] .

ان عبارة ابن خلدون في دلالتها لا تحتاج إلى بيان، فهي في غاية الوضوح في الدلالة على الفكرة التي يريد تقريرها، وهي اشتراك كل من قوى العرض والطلب في تحديد السعر في السوق، بل إنه ليردد المعنى في نفس الفقرة أكثر من مرة، بالفاظ مختلفة المبنى متحدة المعنى، فمرة يقول: توفرت الدواعى على طلب تلك المرافق. . فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصورا بالغا » ومرة يقول: «ويكثر المستامون (الطالبون) لها وهي قليلة في نفسها».

---

(٥٨) المرجع السابق، ص٢٥٥.

فهو في العبارة الأولى يجرى مقابلة بين توفر دواعي الطلب، وقصور الموجود منها عن الحاجات، أى قصور العرض عن الطلب. وفي العبارة الثانية يجرى مقابلة بين كثرة المستامين (الطالبين) وقلة السلعة في نفسها (قلة العرض) وينتهي إلى أن هذا السبب هو الذي يؤدي إلى رفع الاسعار. وليست العلاقة بين العرض والطلب محددة لاسعار السلع من ضرورية وحاجية وكمالية فحسب، عند ابن خلدون، ولكنها هي المسئولة عن تحديد أسعار الخدمات أيضا، انظر إليه يقول تكملة لحديثه السابق عن الاسعار: وأما الصنائع والأعمال أيضا في الامصار موفورة العمران، فسبب الغلاء فيها أمور ثلاثة:

الأول: كثرة الحاجة (زيادة الطلب).

الثاني: اعتزاز أهل الأعمال لخدمتهم، وامتهان أنفسهم، لسهولة المعاش في المدينة بكثرة أقواتها، (قلة الإقبال على العمل بعد حد معين، لتفضيل العمال التمتع بالفراغ على الأجر الزائد).

الثالث: كثرة المترفين وكثرة حاجاتهم إلى امتهان غيرهم، وإلى استعمال الصناع في مهنهم[٥٩].

وعند إمعان النظر في هذه الأسباب الثلاثة التي يوردها ابن خلدون، إثباتا لفكرته عن ارتفاع أسعار الخدمات في المدن الكثيرة

---

(٥٩) المرجع السابق، ص٢٥٥.

العمران، نجدها لا تخرج عن زيادة الطلب ونقص العرض، فالسبب الأول منها يعبر عن زيادة الطلب (كثرة الحاجة) والثاني منها يعبر عن قلة العرض (عزوف العمال عن الانتاج). أما الثالث منها فهو ذو أثر مزدوج من قلة العرض وزيادة الطلب، فكثرة المترفين وزيادة حاجاتهم، تعني أنهم لا يساهمون في زيادة العرض، وفي نفس الوقت يساهمون في زيادة الطلب. وهكذا .. فإن اسباب ارتفاع أسعار الخدمات عند ابن خلدون، هي نفسها أسباب أرتفاع أسعار السلع ضرورية كانت أو كمالية، فهي في كل الحالات زيادة الطلب عن العرض. ثم يتحدث عن الأمصار قليلة العمران حديثا يؤكد فكرته السابقة، حيث يحدث فيهاعكس مايحدث في الأمصار العامرة من رخص الكمالي لعدم طلبه أيا كان حجم إنتاجه، وغلاء الضروري لقلة إنتاجه[٦٠]، مع شدة الحاجة إليه، وكثرة طلبه بالقياس إلى الكمية المنتجة منه. فالعلاقة بين العرض والطلب هي التي تحكم الأسعار وتحددها عند ابن خلدون . وأيا كان اتفاقنا أو اختلافنا مع ابن خلدون في حدوث ذلك في المصر المستبحر العمران، والمصر القليل العمران، فإن ذلك لا دخل له بالتحليل الذي يقدمه ابن خلدون، ويقرر فيه أن ما يجعل السعر يرتفع أو ينخفض، إنما هي تغيرات قوى العرض والطلب.

ومع إعجابنا بدقة تحليل ابن خلدون، ووضوح عبارته في عرض الفكرة، فإن ذلك لا يمنع من تقرير أن ابن خلدون لم يكن إلا

(٦٠) المرجع السابق، ص٢٥٥.

صاحب مقدرة عالية في عرض فكرة يؤمن بها الفكر الإسلامي، منذ صدر الإسلام، وتقرير المبادئ الإسلامية المنظمة للسوق بواسطة النبى صلى الله عليه وسلم، وتطبيقها بواسطته،وواسطة الخلفاء الراشدين من بعده. وأن أقطاب الفكر الإسلامي قد أدركوا هذه الفكرة ووعوها، وجاءت على السنة الكثيرين منهم، بيد أنهم لم يكونوا يعطونها من الأهمية ما أعطاه لها ابن خلدون ، ولم يستخدموا في الوصول إليها الطريقة التحليلية البارعة التي استخدمها ، فقد كانت تأتي في كتابتهم تلميحا أو تعبيرا مقتضبا، فهم لم يجعلوها موضوعا للحديث والشرح والتوضيح. أما ابن خلدون فقد أفردها بالبحث، وتمكن من أن يجلبها بصورة لم تتح لغيره، واستخدم الطريقة التحليلية التي لم يوفق إليها من سبقوه. أما إدراكها ووضعها في الاعتبار عند النظر في الأسعار، فهو قدر مشترك، فلقد «أدخل الفقهاء في عقدي البيع والإجارة فكرة المكايسة أو المماكسة، إشارة إلى أن السعر والأجر هما نتيجة جهدين متضادين كل منهما يماكس الآخر ويستخدم ما لديه من كياسة وعقل في تحقيق مطلوبه، فالبائع يستهدف رفع السعر والمشتري يبغى تخفيضه»[٦١] والخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز يقول لعامله: انظر ما قبلكم من أرض الصافية ، فأعطوها بالمزارعة بالنصف ، فإن لم تزرع -أى لم تطلب عند هذا السعر، فأعطواها

---

(٦١) د. شوقي دنيا، النظرية الاقتصادية من منظور إسلامي، مكتبة الخانجي، الرياض، ط١ سنة ١٩٨٤، ص١٨٠.

بالثلث، فإن لم تزرع - أي لم تطلب عند هذا السعر، فأعطوها حتى تبلغ العشر- أي استمروا في عرض سعر أقل إذا لم يحقق السعر المعلن رغبة الطالبين- فإن لم يزرعها أحد فامنحها(٦٢) » أي إذا لم يطلبها أحد بهذا السعر البالغ الانخفاض فلتقدم مجانا . أي أن السعر سيستجيب للنقص في الطلب عن العرض، حتى ينخفض سعر خدمة الأرض إلى ١٠٪ من الخارج منها، وإذا لم تطلب الأرض عند هذا السعر المنخفض فلتقدم الأرض مجانا . ونأخذ من ذلك أن عمر بن عبدالعزيز -رضى الله عنه - يدرك أثر العرض والطلب على السعر.

ومع إدراك المفكرين منذ صدر الرسلام، لدور العرض والطلب في تحديد سعر السوق- كما استبان لنا- فإن ابن خلدون يحتل مكانة منفردة بينهم حيث عبر باقتدار وبطريقة تحليلية رائعة، عن كيفية تحديد السعر في السوق عن طريق تفاعل قوى العرض مع قوى الطلب، بل إن ابن خلدون لايتفوق في ذلك على من سبقه من المفكرين فحسب، وإنما يتفوق على كل من كتب عن عوامل تحديد السعر من أقطاب المدارس الاقتصادية الوضعية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد ظلت هذه المدارس تتخبط بين نسبة ذلك إلى جانب العرض مرة (نظرية العمل ونظرية نفقات الانتاج)، وإلى جانب الطلب مرة أخرى (نظرية المنفعة) ولم تصل في إدراكها

(٦٢) يحي بن آدم، الخراج ، المطبعة السلفية ومكتبتها، ط٢ سنة ١٣٨٤هـ ص٥٩.

للعوامل المحددة للسعر، إلى ماوصل إليه ابن خلدون، إلا في صورتها الحديثة على يد «الفريد مارشال» في القرن العشرين، أى بعد خسمة قرون كاملة.

وهكذا نصل إلى تقرير أن الطريقة التي تتحدد بها الأسعار في ظل المنافسة الإسلامية أى في الشكل الإسلامي للسوق، هي التفاعل الحر لقوى العرض، وقوى الطلب، والتي خلصها الإسلام من كل المؤثرات التي تحد من الوصول إلى السعر الذي يحقق التعادل بين قوى العرض وقوى الطلب.

الفصل الرابع

الدولة المتدخلة ذات الدور الايجابي غير المسيطر

لكل دولة موقف محدد من النشاط الاقتصادي، يرسمه أو يقرره النظام الاقتصادي السائد في المجتمع، ويكون متسقا مع بقية مواقفه من الحرية ومداها، الملكية وأشكالها.

ففي ظل الرأسمالية التقليدية، كانت الدولة تقف من النشاط الاقتصادي موقف المحايد، تكتفي بدورالحراسة، ممثلا في حفظ الأمن الداخلي، وتحقيق الأمن والدفاع الخارجي، وإقامة العدالة بين الناس.

أما في ظل النظم الاشتراكية فإن الدولة تمثل المنتج الوحيد في المجتمع، الذي يضطلع بكل شئ فهي المالكة ، هي رب العمل، وهي المنظم، وهي القائم بالتوزيع، وبالاختصار هي كل شئ.

وكل من موقف الدولة الرأسمالية التقليدية ، وموقف الدولة الاشتراكية، يمثل اتساقا منطقيا مع موقف النظامين الرأسمالي والاشتراكي من الملكية، فحيث تكون الملكية خاصة، فمن المنطقي أن لا يكون للدولة دور إنتاجي ، وحيث تكون كل الملكية عامة فمن المنطقي أن تكون الدولة هي المنتج الوحيد، المسيطر على كل شئ.

وبناء على ذلك فمن المتوقع عندما يكون النظام الاقتصادي يقف من الملكية موقفا يختلف عن الموقفين السابقين، أن يكون

موقفه من دور الدولة مختلفا.

فإذا كان النظام يقوم على الملكية المزدوجة، فيسمح للأفراد بامتلاك بعض الأموال الانتاجية، ويوجب على الدولة أن تمتلك بعضها الآخر، فإن دور الدولة في هذه الحالة لن يكون دور الحراسة، ولن يكون دور السيطرة الكاملة. وذلك هو موقف الدولة من الإنتاج في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي.

فللدولة في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي دور هام في شتى الميادين الاقتصادية، ففي مجال الإنتاج للدولة الإسلامية دور انتاجي هام، بيد أن هذا الدور لا يصل بها إلى أن تسيطر على مجالات الانتاج، وبما يعوق دور القطاع الخاص، وهي في نفس الوقت لا تملك أن تقلص من نشاطها الإنتاجي، بالقدر الذي يجعل النشاط الفردي طاغيا، ويجعل دورها غير فعال. وإنما عليها أن تمارس الإنتاج من ناحية، وتفسح المجال للقطاع الخاص من ناحية أخرى، بما يقيم التوازن بين القطاعين، ويحقق الأهداف المبتغاة للنظام الاقتصادي الإسلامي[1].

هذا التوازن بين دور الدولة الإنتاجي، ودور القطاع الخاص الإنتاجي، إنما هو نتيجة للتوازن القائم بين الملكية الخاصة والملكية العامة، في النظام الاقتصادي الإسلامي.

---

(١) انظر أهداف النظام الاقتصادي في الإسلام، الباب الثاني من هذه الدراسة.

ففي ظل الإسلام، كل من بيده جانب من ثروات المجتمع، عليه أن يمارس الإنتاج، كي يجعل ما تحت يده من موارد مساهما في تحقيق مصالح المجتمع. وللأفراد حق الملك لجانب من موارد الثروة، كما أن على الدولة واجب تملك جانب منها، فعلى الأفراد إذا واجب ممارسة الإنتاج، وعلى الدولة أيضا نفس الواجب، فهي لا تستطيع أن تكون محايدة، كما لا تستطيع أن تكون مسيطرة بمفردها على الإنتاج في المجتمع ، إنما عليها أن تقوم بدور فعال فيه. أي أن هناك سياسة اقتصادية تقوم الدولة الإسلامية على تنفيذها، سواء في ميدان الإنتاج، أم في ميدان التبادل، أم في ميدان التوزيع. وتستمد هذه السياسة أهدافها من مقاصد الشريعة، المتمثلة في حفظ النفس، وحفظ المال، وحفظ العقل، وحفظ الدين، وحفظ النسل، كما تستمد وسائل التنفيذ وأدوات السياسة الاقتصادية، من الظروف المحيطة، والامكانات المتاحة، وحدود السلطة المشروعة لها، ورعايتها للمواطنين فيها.

فالدولة الإسلامية لا تكتفي بممارسة الإنتاج في الحدود المقررة لها، وإنما تتدخل للتأثير في شتى المتغيرات الاقتصادية بما يحقق الأهداف المرجوة.

أي أن الدولة في الإسلام تمارس الإنتاج، بحكم ما تحت يدها من موارد الثروة التي لا يجوز أن تكون في حوزة القطاع الخاص. ولكن دورها الاقتصادي لا يتوقف عند ذلك، إذ هي مكلفة

بالإشراف على القطاع الخاص، لتضمن قيامه بالمسئولية الملقاة على عاتقه ، بتشغيل الموارد التي تحت يده، كما أنها مسئولة عن تحقيق أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي· ولكي تقوم بالمسئولية هذه، لابد أن تضطلع بدور إيجابي فوق دورها الإنتاجي، الذي أوضحناه، بمعنى أننا لا نقصد عند الحديث عن الدور الإيجابي للدولة، قيامها بالإنتاج في حدود الملكية العامة فحسب، وإنما نقصد بالإضافة إلى ذلك، إشرافها على تحقيق القطاع الخاص للأهداف المكلف بها ·

فالدولة - في ظل الإسلام- مكلفة بأن تجعل القطاع الخاص يحقق المهام المكلف بها، ولها من أجل ذلك حق التدخل في توجيهه بما يحقق ذلك ، وللدولة أن تسلك إلى ذلك الوسائل المباشرة وغير المباشرة ، فهناك صور أو طرق لتدخل الدولة في القطاع الخاص نستطيع أن نلم ببعضها فيما يلي:

(١) رفع يد الفرد عن ممتلكاته ، إذا كان لا يحسن إدارتها ، وتنتدب له من يقوم بذلك، نيابة عنه·

ذلك أن الموارد التي في يد الفرد، هي موارد الجماعة كلها ، ووظيفة الفرد فيها أن يستخدمها بما يحقق مصالحه، التي هي جزء من مصالح الجماعة، فإذا لم يحسن الفرد إدارة أمواله بما يحقق الهدف من وضعها تحت يده، فعلى الدولة الراعية للجميع، أن ترعى هذا الشخص، بأن ترفع يده عنها ، ليتولى شخص قادر ثقة إدارتها نيابة عنه، تحقيقا لمصالحه ومصالح الجماعة، يقول الله تعالى «ولا

تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما، وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا» (النساء/ الآية رقم ٥).

(٢) توجيه القطاع الخاص نحو المجالات الأكثر أهمية للمجتمع، والتي تحقق سياسة الإنتاج الإسلامية، التي تقوم على إنتاج الضروريات أولا، ثم الحاجيات ثانيا، ثم الكماليات ثالثا. وتسلك الدولة في دورها التوجيهي هذا ما تراه مناسبا أو كافيا لجعل القطاع الخاص يحقق السياسة الإسلامية في الإنتاج.

فهناك وسائل الترغيب، بتقديم المنح والمساعدات والمعونة الفنية، وهناك وسائل الترهيب بحجب هذه المعونات . وهنا ك قبل ذلك الإقناع الأدبي الذي يجعل القطاع الخاص يشارك طواعية في تنفيذ الخطة الاقتصادية ، التي تضعها الدولة للمجتمع، بأن يقوم بتحقيق الجوانب الملقاة علي عاتقه، ويتم ذلك بأن تبين الدولة للمنتجين الدور الذي تريدهم القيام به، وتوضح لهم أهميته في بناء مجتمعهم ، مما يجعلهم يخضعون مصالحهم الشخصة لمصالح الجماعة، ويقيمون التوافق بينهما. وهذا الأسلوب هو أهم الأساليب وأكثرها جودى في ظل مجتمع يلتزم بقيم الإسلام ومبادئه، ذلك أن كل منشأة في القطاع الخاص، تعلم أنها على ثغرة من الإسلام، فلا يصح أن يؤتي مجتمع المسلمين من قبلها.

(٣) نشر نطاق الوحدات الإنتاجية في أرجاء المجتمع، أي توزيع وحدات الإنتاج على كل أقاليم الدولة، بما يحقق العدالة بين

هذه الأقاليم، حتى لا تستأثر بعضها بمعظم الإنفاق الاستثماري، على حساب البعض الآخر، الذي يبقى متخلفا . ذلك أن العدالة سمة جوهرية من سمات الإسلام، ومن أنواع العدالة فيه «العدالة الإقليمية» أى العدالة في توزيع الاستثمار على الأقاليم، حتى لا تكون منطقة متقدمة ومناطق متخلفة، وإنما ينتشر التقدم على أوسع مدى ممكن. وتلزم الدولة الأفراد بهذا الواجب، بنفس الوسائل السابقة، أى الاقناع الأدبي، والترغيب والترهيب. بذلك لا يحدث ما نشاهده اليوم في العالم المتخلف ومن بينه العالم الإسلامي، عندما تستأثر العاصمة بمعظم الإنفاق الاستثماري، وتترك بقية الأقاليم فريسة للتخلف وانخفاض مستوى المعيشة، لأن الكفاية الحدية لرأس المالي فيها منخفضة، ورأس المال الخاص يفضل الاستثمار حيث تكون عوائده أعلى ما يمكن. وفي ظل الإسلام فإن الدولة مكلفة بأن تتخذ من الوسائل ما يرفع الكفاية الحدية لرأس المال في بقية المناطق، حتى تتجه إليها رؤوس الأموال، فينمو المجتمع نموا متوازنا، وتتحقق العدالة بين أقاليمه.

(٤) اتخاذ الإجراءات الكفيلة بسيادة «ثمن المثل في الأسواق»

من مظاهر تدخل الدولة في الإسلام، قيامها باتخاذ ما تراه كفيلا بسيادة العدالة بين المتعاملين في الأسواق، وتتحقق العدالة عندما تكون الأسعار عادلة، غير مجحفة بالبائع أو المبتاع.

ولقد وكلت النظرية الإسلامية تحقيق ذلك إلى الضوابط العديدة التي مزت بنا عند حديثنا عن المنافسة الإسلامية. وبسيادة تلك الضوابط يسود «الثمن العادل أو ثمن المثل» الأسواق. فإذا عمد البعض إلى تجاهل هذه الضوابط والخروج عليها، وسلوك سبيل تؤدي إلى وجود أثمان غير عادلة، لا تعكس القوى العادلة للسوق، فإن الدولة الإسلامية- والتي تراقب الأسواق بواسطة المحتسب دائما- تقوم بمايعيد الانضباط إلى السلوك، ويجعل لثمن المثل السيطرة الفعلية، وذلك بإزالة الأسباب التي أدت إلى حلول أثمان أخرى محله[٢].

وخلاصة هذه الخصيصة من خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي، أن للدولة دورا ايجابيا قد نيط بها، وأن هذا الدور مقيد بحدود المحافظة على القطاع الخص، الذي لا تبيح الشريعة الإسلامية الغاءه. وهو مقيد أيضا بضرورة وحوده فلا تملك الدولة أن تتنازل عن هذا الدور، كما لا تملك أن تجعله طاغيا. فهو دور إيجابي واجب الظهور ، لكنه غير مسيطر إلى الحد الذي يجعل دور القطاع الخاص هامشيا، أو ضئيلا قليل الأهمية بالنسبة إليه. ويجب أن يكون هناك توازن بين دور القطاع العام ودور القطاع الخاص، بحيث يحصل المجتمع على أكبر نفع ممكن من مجموع

---

(٢) انظر ١٣٠ وما بعدها من هذه الدراسة.

الدورين معا، فهما متعاونان وليسا متنافسين، يكمل دور أحدهما دور الآخر، ويحملان معا المجتمع إلى التقدي الدائم.

تلك هي الخصائص التي يتميز بها النظام الاقتصادي الإسلامي، عن غيره من الأنظمة الرأسمالية والاشتراكية، حرية في حدود الشريعة الإسلامية، وجمع بين الملكية الخاصة والعامة، في تنسيق يؤدي إلى الحصول من كل واحدة منهما على أكبر نفع للمجتمع، ومنافسة خيرة تؤدى إلى أن يسود «الثمن العادل» في السوق الإسلامية، وأخيرا دولة راعية ومسئولة عن رعيتها ، تقيم الحق والعدل، وتنفي عن الأسواق كل شائبة تشوبها، فلا تسمح في أسواق المسلمين بالاحتكار ولا بالنجش ، ولا ببخس الناس أشياءهم.

وتقاوم الدولة بقوة كل محاولات إخراج السوق الإسلامية عن هدفها، وهو أن تكون وسيلة لتحقيق المنافع وجلب المصالح ، وسد حاجات الناس، ينال من يعرض فيها المنتجات الطيبة، أجر المجاهد في سبيل الله.

تلك هي خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي نتقل بعدها إلى بيان أهدافه في الباث الثاني التالي.

الباب الثاني
أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي

تمهيد:

لكن نظام اقتصادي أهدافه التي يبتغي تحقيقها، ولابد للنظام من امتلاك الوسائل التي تكفل له ذلك، فإذا امتلكها كان من الممكن تحقيق الأهداف، إذا استخدمت الوسائل إليها استخداما فعالا، وإلا فإن الأهداف تبقى حلما من الأحلام، يتطلع إليه دون أن يقترب منه.

والنظام الاقتصادي الإسلامي، يهدف إلى تحقيق مجموعة من الأهداف ويمتلك الوسائل إليها، ولا يبقى إلا أن تستخدم هذه الوسائل في الوصول إلى تلك الأهداف، حتى نشاهد المجتمع يحيا حياة طيبة، «وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا»[1].

وتتحقق أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي عن طريق السياسة الاقتصادية التي تطبقها الهيئة التي وكل إليها النظام هذه المهام، ألا وهي الدولة. وتستخدم الدولة في تحقيق أهداف النظام الأدوات التي تحت يدها، وما أكثرها، فقد وضع في يدها جزءا لا

---

(١) سورة الجن، الآية رقم ١٦.

يستهان به من موارد الثروة، هو الملكية العامة للمواردذات النفع العام والضروري للمجتمع، والموارد الحية بطبيعها. كما أعطيت حق التدخل في شئون الملكية الخاصة، إلى ذلك مما سنقف عليه بمشيئة الله تعالى.

فالدولة الإسلامية- إذن- لا تملك إلا أن تكون منفذة لسياسة اقتصادية، تبتغي من ورائها تحقيق أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، باعتبارها أداة إسلامية قامت لسياسة الدنيا بالدين.

وبرغم تعدد الأهداف التي يبتغي النظام الإسلامي تحقيقها، وبرغم تنوع المجالات التي تنتمي إليها، فإننا نستطيع أن نلم بأهمها في هذه العجالة القصيرة. وسنجد أن للنظام الاقتصادي الإسلامي أهدافا نهائية، وأخرى مرحلية، وأن الأهداف الثانية خطوات لتحقيق الأولى، وأن الهدف النهائي بالنسبة لهدف مرحلي، قد يكون هدفا مرحليا بالقياس إلى هدف أعلى منه. كذلك سنجد أن أهدافا معينة نهائية كانت أو مرحلية، قد يعمد النظام إلى حشد الوسائل لتحقيقها مباشرة، وأهدافا يتركها تتحقق من خلال تحقق غيرها. فإذا كان الإسلام قد نص في أصوله الإلهية على أهم أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، ممثلة في تحقيق التوازن الاقتصادي بين المواطنين، وتحقيق حد الكفاية لكل مواطن، فإنه يكون قد أكد بطريق اللزوم على الأهداف التي لا يمكن تحقيق الأهداف العليا إلا بها. وبتعبير آخر إذا كان الإسلام قد نص على

الأهداف النهائية، فإن الأهداف المرحلية تكون مطلوبة بطريقة الأولوية، أو بطريق اللزومية، أو من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. فإذا كان تحقيق التوازن الاقتصادي - وهو هدف منصوص عليه- لا يتحقق إلا بتحقيق التنمية الاقتصادية، فإن هدف التنمية يكون مطلوبا من باب مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب، ولا نقصد من هذا التمثيل أن نقول: إن هدف التنمية الاقتصادية أقل في الأهمية من هدف التوازن الاقتصادي والاجتماعي، وإنما نقصد ضرب المثل فقط، على أن هناك من الأهداف ما يكون طريق طلبه، هو لزومه لتحقيق هدف منصوص عليه.

ومن هذا المنطلق فإننا ننظر إلى أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي على مستويين:

(١) مستوى الأهداف النهائية.

(٢) مستوى الأهداف المرحلية.

والمجموعة الأولى من الأهداف إما أن تتمثل في ركن من اركان الإسلام، مثل الضمان الاجتماعي الذي تقوم به الزكاة، وإما أن تتمثل في مبدأ جوهري منصوص عليه في كتاب الله، مثل التوازن الاقتصادي «كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم[١]

---

(١) سورة الحشر، الآية رقم ٧.

والدعوة إلى الله تعالى.

والمجموعة الثانية وهي الأهداف التي تمكن من تحقيق الأهداف الأولى ، فهي بمثابة الوسائل إليها ، تتمثل في تحقيق العمالة والتشغيل الكاملين، ثم تحقيق التنمية الاقتصادية. وقد ينص عليها أو لاينص، إذ هي مطلوبة بحكم لزومها لتحقيق الأهداف النهائية.

تلك هي أهم أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، والتي سنتناولها بهذا الترتيب، مقدمين الأهداف النهائية على الأهداف التي هي بمثابة الوسائل إلى تحقيق الأهداف النهائية، ومن ثم فإن الأهداف التي سنركز عليها هي:

(١) الضمان الأجتماعي. (٢) التوازن الاقتصادي.

(٣) العمالة والتشغيل الكاملين.

(٤) تحقيق التنمية الاقتصادية.

(٥) الاستقرار الاقتصادي.

وسنخصص لكل هدف منها فصلا مستقلا نتناوله فيه.

الفصل الأول
الضمان الاجتماعي

الضـمـان الاجـتـمـاعي هدف من أهداف النظام الاقـتـصـادي الإسـلامي. إذ النظام الإسـلامي في جملتـه يقـوم على أسـاس من التكافل الاجـتـمـاعي بمفـهـومـه الشـامل لكل نواحي الحـيـاة المادية والمعنوية، التي يجمعها قول النبي صلى الله عليه وسلم، «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه»[1].

دوافع تقرير الضمان الاجتماعي في الإسلام:

الضمان الاجتماعي تقرر في الإسلام صيانة لإنسانية الإنسان، وتحقيقا لكرامته التي خلقه الله تعالى عليها «ولقد كرمنا بني آدم، وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا[2]، أى أن الضمان الاجتماعي في الإسلام لم يتقرر خضوعا لضغط ما، أو اتقاء لنشوء صراع ما، وإنما تقرر بتقرير الله تعالي، ليعكس تكريمه للإنسان ، بعكس الدوافع التي جعلت الضمان الاجتماعي يجد طريقه إلى النور في بعض النظم الحديثة.

والضـمـان الاجـتـمـاعـي في الإسـلام يتلخص في أن الدولة

(١) رواه البخارى ومسلم وغيرهما، انظر الكنز الثمين ص٦٥٦.

(٢) سورة الأسراء، الآية رقم ٧٠.

الإسلامية تلتزم بأن توفر لكل فرد في المجتمع الذي ترعاه ، مستوى المعيشة الذي يليق بالإنسان ، في ظل الظروف الاقتصادية والاجتماعية المحيطة. وهو الذي يعرف في كتب الفقه الإسلامي باسم «حد الكفاية».

الأسس التي يقوم عليها الضمان الاجتماعي في الإسلام:

يقوم الضمان الاجتماعي على أسس نظرية ثلاثة هي:

(١) ان المال الذي في أيدي الأفراد هو مال الله تعالى، وأن البشر مستخلفون فيه. والاستخلاف في الأصل هو للجماعة، ومن ثم يكون لكل فرد نصيب في هذه الثروات، فإن استغله بنفسه كان بها، وإن قعدت به ظروف عن المشاركة في الاستغلال، تفرق نصيبه في مسعى القادرين، فظفر كل فرد منهم بجزء من نصيب غير القادرين، ولقد كلف الله تعالى الدولة بأخذ هذا النصيب من القادرين ، لتقدمه للمحتاجين في صورة مستوى كريم من العيش هو «الضمان الاجتماعي».

(٢) أن الله سبحانه له أن يكلف عباده بما شاء من التكاليف، وقد كلفهم بالصوم والصلاة والحج، كما كلفهم بأداء الزكاة لتقوم الدولة بتحقيق الضمان الاجتماعي» بها.

(٣) أن المسلمين أخوة، وحق الأخوة يقتضي أن يكونوا متضامنين في كل المجالات، ومن بينها مجال التكافل المعيشي

الذي هو حق «الضمان الاجتماعي».

هذه هي الأسس التي يجد فيها هدف الضمان الاجتماعي مبرر وجوده بين أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي.

مضمون الضمان الاجتماعي: لكي نقف على مضمون «الضمان الاجتماعي» في ظل الإسلام، علينا أن نحدد ما يقصده الفكر الإسلامي بـ «حد الكفاية» الذي يعبر عن مضمون الضمان الاجتماعي. إن الاسلام يقرر ضرورة توفير «حد الكفاية» لكل إنسان فما هو «حد الكفاية» وماامداه الزمني؟

إن الفكر الإسلامي يقدم تحديدا نظريا لحد الكفاية، يتبعه بتحديد مادي موضوعي له، ثم يقدم أخيرا المدى الزمني، الذي يأخذه التطبيق العملي في الاعتبار عند التنفيذ.

أولا: التحديد النظري لحد الكفاية:

لقد عبر النبي صلى الله عليه وسلم عن المدى الذي ينتهي عنده حق الفرد في الاستفادة من إمكانات فريضة الزكاة، بحيث يكون ما فوق ذلك تجاوزا للحد الذي يهتم الإسلام بتوفيره للفرد. وبالتالي لا يكون داخلا في مضمون حد الكفاية، فقال عليه الصلاة والسلام (... حتى يصيب قواما من عيش أو قال: سدادا من عيش[٣]».

(٣) أبو عبيد، الأموال، حديث رقم ٥٦٣.

ومن هنا فإن حق الفرد على الدولة أن توفر له القدر الذي يحقق له القوام أو السداد في حياته.

ولقد وضح سيدنا عمر رضى الله عنه، مفهوم هذا السداد من العيش يقوله لعماله على الزكاة: إذا أعطيتم فأغنوا ، كرروا عليهم الصدقة وإن راح علي أحدهم مائة من الأبل»[٤] .

ويفقه الفقهاء دلالة حديث النبي صلى الله عليه وسلم، فيقررون أن حد الكفاية هو «حد الغنى» ، أى ما يخرج بالشخص من صفة الفقر والاحتياج إلى صفة الغنى بمقاييس العصر الذي يعيش فيه. يقول الإمام محمد بن الحسن الشيباني «وعلى الإمام أن يتقي الله في صرف الأموال إلى المصارف، فلا يدع فقيرا إلا أعطاه من الصدقات حتى يغنيه وعياله، وإن احتاج بعض المسلمين وليس في بيت المال من الصدقات شئ، أعطى الإمام ما يحتاجون إليه من بيت مال الخراج[٥] » وكذلك يقول فقهاء الشافعية «إن المحتاج يعطى ما يخرجه إلى حد الغنى، وهو ما تحصل به الكفاية[٦] .

ذلك هو حد الكفاية من الناحية النظرية، بيد أن الفكر

---

(٤) المرجع السابق، رقم ١٧٧٧.

(٥) السرخسي، المبسوط ، جـ٣ ص١٨.

(٦) النووي، المجموع جـ٦ ص١٦٣.

الإسلامي يتقدم خطوة أخرى، إذ يحدد لنا مضمونه الموضوعي، ممثلا في بيان الحاجات التي ينبغي أن تشبع حتى يكون «حد الكفاية» متحققا للفرد، وهذا هو ما سنبينه تحت البند التالي.

ثانيا: المضمون الموضوعي لحد الكفاية:

يقول الإمام الكاساني : قدر الكفاية ماذكره الكرخي في مختصره فقال: «لا بأس أن يعطى من الزكاة من له سكن وما يتأثث به في منزله، وخادم وفرس وسلاح وثياب البدن، وكتب العلم- إن كان من أهله- فإن كان فضل عن ذلك ماقيمته مائتا درهم، حرم عليه أخذ الصدقة، لما روى عن الحسن البصري، قال: كانوا يعطون الزكاة، لمن يملك عشرة آلاف درهم من الفرس والسلاح والخادم والدار. وقوله كانوا كناية عن الصحابة، وهذا لأن هذه الاشياء من الحوائج اللازمة التي لابد منها فكان وجودها وعدمها سواء»(٧).

ويقول عمر بن عبد العزيز : إنه لابد للمسلم من مسكن يكنه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، ومن أن يكون له الأثاث في بيته، نعم فاقضوا عنه فإنه غارم. فلما قضى عن الغارمين قال: «انظر كل بكر ليس له مال فشاء أن تزوجه فزوجه

---

(٧) الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، شركة المطبوعات القومية، جـ٣ ص٤٨.

وأصدق عنه»[٨].

ويختتم الإمام النووي تعداده للحاجات التي يدخل إشباعها ضمن حد الكفاية بقوله : وسائر ما لابد منه على ما يليق بحاله من غير إسراف ولا تقتير»[٩].

ومن الآراء السابقة يتبين لنا أن «حد الكفاية» لا يقدر بقدر ما من الثروة وإنما هو مستوى من الإشباع لمجموعة من الحاجات يمكن إجمالها فيما يلي:

(١) المطعم. (٢) الملبس. (٣) المسكن.

(٤) أدوات الانتاج اللازمة لمزاولة العمل الذي يحسنه.

(٥) وسيلة الانتقال. (٦) التعليم . (٧) قضاء الديون.

(٨) الزواج. (٩) العلاج.

(١٠) النزهة أو السياحة في غير معصية.

وعلى ضوء الأسعار السائدة، ومستوى المعيشة الذي تتيحه إمكانات المجتمع، يقوم الخبراء بتحديد تكلفة «سلة الاحتياجات»

---

(٨) أبو عبيد ، الأموال ، مرجع سابق، ص٧٣٨.

(٩) النووي ، المجموع ، مرجع سابق،جـ٦ ص.١٩٠.

هذه ، فيكون ذلك هو التحديد الموضوعي لحد الكفاية والضمان الاجتماعي.

ثالثا: المدى الزمني للضمان الاجتماعي:

علمنا أن الضمان الاجتماعي كهدف من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، يعني توفير المستوى المعيشى اللائق، ويبقى أن نتعرف على المدى الزمني الذي يغطيه الضمان الاجتماعي للفرد، وبعبارة أخرى هل يحقق الضمان الاجتماعي ذلك المستوى يوما فيوما ، أم شهراً فشهرا، أم سنة فسنة، أم العمر كله.

لقد نوقشت هذه القضية نقاشا مستفيضا ، ونكتفي من هذا النقاش بعرض موقفين يتقاسمان معظم الفقهاء وهما:

(١) الموقف الأول: وهو مذهب الشافعي وأحد القولين عن أحمد بن حنبل ورأى كثير من المجتهدين . والمدى الزمني للضمان الاجتماعي عندهم هو العمر كله. أى أن المحتاج يعطى ما يجعله يخرج عن نطاق الاحتياج نهائيا، فلا يعود مستحقا للضمان الاجتماعي مرة أخرى، ويكون ذلك بتوفير العمل لمن يستطيعه باعطائه رأس مال تجارته، أو آلات حرفته، وإعطاء الفلاح قطعة من الأرض، وإمكانات استغلالها... الخ. ومن يعجز عن العمل يشترى له من الأصول ما يدر دخلا سنويا يفي بحاجاته...

يقول الإمام النووي : يعطيان (الفقير والمسكني) ما يخرجهما

عن الحاجة إلى الغنى، وهو ما تحصل به الكفاية على الدوام...
وقرب جماعة من أصحابنا ذلك فقالوا : من يبيع البقل يعطى
خمسة دراهم أو عشرة، ومن حرفته بيع الجواهر يعطى عشرة آلاف
درهم مثلا، إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها، ومن كان خياطا أو
نجارا أو قصارا أو غيرهم من أهل الصنائع، أعطى ما يشتري به
الآلات التي تصلح لمثله، وإن كان من أهل الضياع يعطى ما يشترى
ضيعة تكفيه غلتها على الدوام، فإن لم يكن محترفا ، ولايحسن
حرفة أصلا، ولا تجارة ولا شيئا من أنواع المكاسب، أعطى كفاية
العمر الغالب لأمثاله في بلاده، ولا يتقيد بكفاية السنة[١٠] ».

الموقف الثاني: وهو مذهب المالكية وجمهور الحنابلة وبعض
الفقهاء الآخرين. ويرى إعطاء المحتاج كفاية السنة فقط، وحجتهم
في ذلك أن النبي صلي الله عليه وسلم كان يدخر لأهله قوت سنة
فقط، وأن موارد الضمان الاجتماعي دورية كل عام، فيعطى منها
كل سنة، دون حاجة إلي ما فوقها.

والذي نراه معبرا عن روح الشريعة الإسلامية ، ومتفقا مع
الحديث الصحيح، حتى يصيب قواما من عيش، ومع قول عمر بن
الخطاب رضى الله عنه، «إذا أعطيتم فأغنوا » هو الموقف الأول،
ونرى أيضا أن حجج الموقف الثاني منقوضة وغير مسلمة، فكون

---

(١٠) النووي ، المجموع ، مرجع سابق، جـ٦،ص ١٩٣- ١٩٥.

النبي صلى الله عليه وسلم يدخر لأهله قوت سنة فقط، فإنه لم يكن فقيرا، ولم يكن يخرج عن ممتلكاته، بل كان يمتلك منها ما يغنيه العمر كله، وإن كان ينفق مازاد من دخله عن قوت السنة. وهذه قضية أخرى، كما أن دورية موارد الضمان الاجتماعي لا تعني أن يقف لها جماعة بأعيانهم، ينتظرونها كل عام، وإنما دوريتها لتواجه الحالات الجديدة فقط.

وإذا انتقضت أدلة الموقف الثاني، فقد سلم الموقف الأول، ليمثل الفكر الإسلامي في هذا الخصوص، وهو أن الضمان الاجتماعي في الإسلام، ينقل من يحتاج إليه من حالة الاحتياج إلى الغنى الدائم، فلا يصبح محتاجا إلى الضمان الاجتماعي ، بل مساهما في موارده في أغلب الأحيان.

تنظيم الضمان الاجتماعي في الإسلام:

كيف نظم الإسلام الضمان الاجتماعي؟ وما هي الركائز التي وضعها النظام الاقتصادي الإسلامي ليجعل من تنفيذ مبدأ الضمان الاجتماعي أمرا في متناول من يريد تطبيقه؟

لقد بدأ الإسلام بتخصيص ميزانية مستقلة لتحقيق الضمان الاجتماعي، لا تختلط بغيرها من الميزانيات، لا في مواردها ولا في نفقاتها، يقول الإمام ابو يوسف: «فلا ينبغي أن يجمع مال الخراج إلى مال الصدقات والعشور، لأن الخراج فئ لجميع المسلمين،

والصدقات لمن سمى الله عز وجل» .

وموارد الضمان الاجتماعي تتمثل أساسا في فريضة الزكاة، والأخماس ، ثم الوقف والتبرعات الاختيارية، ثم مساهمة بيت المال العام، في ميزانية الضمان الاجتماعي، وأخيرا ... الضرائب التي تسد الفجوة بين الموارد السابقة والاحتياجات، إن وجدت تلك الفجوة .

أما الواجبات الملقاة على عاتق هذه الميزانية ، فتتمثل في تحقيق الضمان الاجتماعي بمضمونه السابق تحديده ، ثم تمويل الدعوة إلى الله تعالي . فهذان الواجبان هما اللذان جمعتهما آية الصدقات رقم ٦٠ من سورة التوبة عندما قالت «إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين ، وفي سبيل الله، وابن السبيل، فريضة من الله» .

فسهم في سبيل الله وسهم المؤلفة قلوبهم، هما نصيب الدعوة إلى الله تعالى فيكون نصيب الضمان الاجتماعي أكثر من ٧٠٪ من صافي حصيلة الزكاة، وإن كانت الحدود مفتوحة بين الواجبين تبعا لما توجيه مصلحة المجتمع .

ولم يكتف النظام الإسلامي بتقرير الميزانية المستقلة للضمان، وتحديد واجباتها ومواردها، وإنما أضاف خطوة أخرى في تنظيم

الضمان الاجتماعي بتخصيص جهاز يشرف على شتى النواحي المتعلقة به. ولقد سمى القرآن الكريم هذا الجهاز باسم «العاملين عليها» وقرر لهم مكافآت تتناسب مع الجهد الذي يبذلونه في شتى النواحي المتعلقة بتسيير شئون الضمان الاجتماعي.

وفي ظل البساطة التي كانت في صدر الإسلام، فإن هذا الجهاز تمثل في ولي الأمر، والعامل علي الزكاة، الذي يقوم بجبايتها وتوزيعها على مستحقيها في الجهة التي يرسل إليها، وحمل الفائض - إن وجد- إلى بيت مال الزكاة المركزي. أما في ظل الظروف الحديثة المعقدة، فإن هذا الجهاز لابد أن يكون علي مستوى العصر، فيضم مجلسا أعلي للضمان الاجتماعي، تتبعه إدارات للأبحاث والتخطيط والتدريب، إلي جانب إدارات التحصيل والجباية، ومجالس لإدارة المشروعات التي يقوم عليها المجلس الأعلى للضمان الاجتماعي، إلى جانب الفروع التي تتبع هذا المجلس في كل إقليم، وفاء بمحلية الضمان الاجتماعي، كما هو مقرر إسلاميا.

وإذا كان لنا أن نتصور ما يمكن أن يكون عليه التنظيم العملي للضمان الاجتماعي في مجتمع معاصر، يقوم على الآلية والإنتاج الكبير- غالبا- ويقدم فيه الضمان الاجتماعي لكل فرد، ما ينقله إلى صفوف الأغنياء، دون أن يعود محتاجا للضمان الاجتماعي مرة أخرى، فإن ذلك التصور يتمثل في الخطوات التالية:

(١) ينشـأ بكل دولة إسـلامـيـة مـجلس أعلى للضـمـان الاجـتـمـاعي، يضم قـادة الرأى في المجـتـمع، والمتـخـصـصين في الاقتصاد والإدارة والاجتماع والسياسة والاحصاء، ويكون مسئولا عن تحقيق أهداف الضمان الاجتماعي.

(٢) تجمع الزكاة ويفصل منها نصيب الضمان الاجتماعي، ويضاف إليه بقية موارد الضمان الاجتماعي التي بيناها من قبل.

(٣) تنشأ بهذه الأموال مصانع، وتستصلح بها أرض، وتقام بها متاجر، وتتخذ هذه المشروعات شكل الشركات المساهمة من الوجهة القانونية، وتديرها مجالس معينة من قبل المجلس الاعلى للضمان الاجتماعي.

(٤) يتبع المجلس الأعلى للضمان إدارات للتدريب وإدارات للأبحاث وإدارات للتخطيط.. الخ.

(٥) يقسم المستحقون للضمان الاجتماعي إلى طائفتين:

أ- قادرين على العمل. ب- عاجزين عن العمل.

(٦) يدرب القادر علي العمل ويلحق بالمجال الذي يناسبه، تجاريا أو زراعيا أو صناعيا، وذلك من خلال إحدى المؤسسات السابقة، وينال من عمله هذا أجر المثل.

(٧) ينال غير القادر على العمل مرتبا شهريا يكفيه، طبقا

لظروفه الاجتماعية والصحية والبيئة التي يعيش فيها . وهذا الدخل وإن كان شهريا إلا أنه يحقق كفاية العمر، إذ هو مستمر طالما أن الشخص على قيد الحياة.

(٨) توجد إدارة بالمجلس الأعلى للضمان الاجتماعي تكون مهمتها رعاية شئون المستقلين في أعمالهم، فتوفر لهم إمكانات العمل، عن طريق تمويلهم أو قضاء ديونهم.. الخ.

(٩) تتوسع هذه المنشآت عاما بعد عام، سواء في الحجم أو في ولوج ميادين إنتاج جديدة، بما يضاف إليها من موارد الضمان الاجتماعي، وبما يفضل من أرباح المنشآت القائمة، بحيث نراها تقوم بقيادة عمليات التنمية الاقتصادية في شتى مجالات الاقتصاد القومي، كما يدعمها في ذلك موارد الوقف، والتي تشترك معها في الهدف.

تلك صورة مبسطة لما يمكن أن تكون عليه مؤسسة الضمان الاجتماعي في بلد يطبق الإسلام، ويمتلك الفكر المالي الذي يملكه الإسلام. ويتضح لنا منها أن الضمان الاجتماعي في الإسلام، ليس نظاما يقوم علي تقديم بعض الاحسان وكفى، كما يقول من يجهل الإسلام من المسلمين وغيرهم، وإنما هو- لو طبق- دفعة قوية للتنمية الاقتصادية، ومستوى كريم من العيش لكل إنسان لا يتحقق لكثيرين نعتبرهم أغنياء في هذا العصر، ذلك أن الإسلام- كما بينا - يعتمد أول ما يعتمد على استغلال طاقة كل فرد في

عمل منتج، إذ يهتم الضمان الاجتماعي أساسا باعادة كل من يخرج عن حلبة الانتاج إلى مضماره، مزودا بما يمكنه من مواصلة كفاحه مرة أخرى.

الضمان الاجتماعي والتأمين:

يشعر الأفراد في المجتمع الحديث بالخوف مما يأتي به المستقبل، ولكي يشعر الفرد بالأمان النسبي يلجأ إلى المؤسسات التي ظهرت في المجتمعات الحديثة، لتستغل خوف البشر من المجهول، فتتاجر بهذا الشعور، وتحقق عن طريقه الأرباح الخيالية، وتعرف هذه المؤسسات باسم «شركات التأمين» والتي تؤمن نفسها لدى «شركات إعادة التأمين».

ولقد أقام الإسلام مؤسسات التأمين بصورتها المتوضئة، عن طريق الضمان الاجتماعي، الذي يحقق الأمن والأمان للفرد، من كل ما يخشى حدوثه في المستقبل. فإذا كان ما يخشاه الفرد في حياته لا يخرج غالبا عن :

(١) ضياع ماله وافتقاره بعد الغنى.

(٢) ذهاب قوته بالمرض أو بالشيخوخة.

(٣) استغراق ذمته بالديون التي لا يملك لها وفاء.

(٤) فقده العمل وبقائه متعطلا يطلب العمل ولا يجده.

(٥) تركه ذرية ضعيفة دون عائل بعد وفاته.

إذا كان مايخشاه الفرد في حياته لا يخرج- غالبا- عما ذكرنا، فإن الضمان الاجتماعي في الإسلام يقدم التأمين الحقيقي ضد كل هذه المخاوف. ولنناقش كل بند من البنود السابقة- مرجئين البند الرابع لنناقشه في الهدف الثاني من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي- لنقف على مدى التأمين الذي يقدمه الضمان الاجتماعي الإسلامي لكل فرد.

أولا: ضياع المال والافتقار بعد الغنى:

لا نناقش في هذه الجزئية إعاشة الفرد إذا افتقر، فذلك أمر مر بنا، وإنما نناقش مرحلة أكثر تقدما، وهي موقف الضمان الاجتماعي من المال الذي فقد، إذ لا يكفي الفرد- أمانا- أن نعده بتقدم الملبس والمطعم والمسكن.. الخ لو فقد ماله، فإن للمال مكانة خاصة في النفس، والخوف عليه من الضياع أحد ملجئات الناس اليوم إلى الوقوع في براثن شركات التأمين.

ولفقد المال أسباب، فقد يكون بسبب توزعه بين الغارمين الذين لا وفاء لديهم، وقد يكون بسبب إنفاقه في مصالح المجتمع، وقد يكون بسبب جائحة أهلكته، وقد يكون بسبب إنفاقه على أهله ونفسه حتى نفد، وقد يكون بسبب آخر ، وكل ذلك في غير معصية الله تعالى، كما قد يضيع المال في المعصية. وفي كل حالة من

حالات الضياع هذه، للفكر الإسلامي موقف محدد يتلخص في:

(١) من فقد ماله بسبب توزعه بين الغارمين، فإن بميزانية الضمان الاجتماعي بندا يعان منه الغارمون ، بالقدر الذي يفي بديونهم ، فيعود للدائن ماله كاملا غير منقوص.

(ب) ومن فقد ماله بإنفاقه في مصالح المجتمع فإن الضمان الاجتماعي يعطيه ما أنفق، حتى ولو لم يفتقر بالغا غناه ما بلغ.

(جـ) ومن أصابت ماله جائحة من حريق أو غرق فأهلكته ، فله أن ينال من الضمان الاجتماعي ما يعوضه.

(د) ومن افتقر بسبب آخر فلا يحتاج غير إثبات حقيقة حالته، بأن يشهد له بذلك ثلاثة من أهل الصلاح والمعرفة به، فينال من الضمان ما يغنيه ، ويعود به إلى حالته الأولى.

ودليل كل ما سبق قول النبي صلى الله عليه وسلم - لقبيصة ابن المخارق الهلالي عندما جاء يسأله في حمالة تحملها- أقم حتى تأتينا الصدقة فإما أن نعينك عليها، وإما أن نحملها عنك. فإن المسألة لاتحل إلا لثلاثة : رجل تحمل بحمالة بين قومه فيسأل حتى يؤديها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة فاجتاحت ماله فيسأل حتى يصيب قواما من عيش أو سدادا من عيش ثم يمسك ، ورجل أصابته فاقة حتى يشهد له ثلاثة من ذوي الحجى من قومه أن قد أصابته فاقة، وأن قد حلت له المسألة ، فيسأل حتى يصيب قواما من عيش

أو سدادا من عيش ثم يمسك ، وماسوى ذلك من المسائل سحت يأكله صاحبه ياقبيصة سحتا[١١] .

وكل ذلك فيمن فقد ماله في غير معصية، أما من فقد ماله في معصية الله تعالى فإن الفقهاء يشترطون لإعطائه أن يتوب، حتى يكون إعطاؤه محققا لغناه، لكن من استدان في المعصية فإن بعض الفقهاء يرى ضرورة أن نقضى ديونه من الضمان الاجتماعي ملاحظة لحق الدائن[١٢] .

وبهذا يتبين لنا أن الضمان الاجتماعي يقدم للمسلم تأمينا حقيقيا ضد تخوفه من فقد ماله، عندما يعده بتقديم التعويض الكامل عن كل ما يحدث له ، بالقدر الذي يعود به إلى حالته الاولى ، فهو إذا تأمين كامل على الاموال ضد جميع المخاطر .

ثانيا: ذهاب القوة بالمرض أو الشيخوخة:

المرض والشيخوخة من الأعراض التي تعترى كل كائن حي، ويقدم الضمان الاجتماعي للمريض العلاج المطلوب، إذ هو أحد مكونات حد الكفاية كما بينا، وذلك كوسيلة لعودة المريض إلى حلبة الإنتاج بعد شفائه، فإن لم يتحقق ذلك، فإن الضمان الاجتماعي يقدم للمريض وللشيخ الفاني الرعاية اللازمة ، ويحقق

---

(١١) أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص٣٢٩ .

(١٢) أبو زهرة ، الزكاة، المؤتمر الثاني لمجمع البحوث سنة ١٩٦٥، ص١٩٤ .

لهما المستوى اللائق من العيش، وذلك أقصى ما يقدم من تأمين ضد المرض أو الشيخوخة.

ثالثا: استغراق الذمة بالديون:

أشد ما يخافه رجل الأعمال ويخشاه، أن تتطور أموره المالية بما ليس في صالحه، فيجد نفسه مثقلا بالديون، معرضا لتصفية أعماله، وتقسيم موجوداته بين الغرماء، وانتهاء حياته في دنيا الأعمال. وللتغلب على هذا الشعور الذي يقض مضجعه، يلجأ إلى شركات التأمين يطلب عندها الأمان. فقد رأى غيره في ظل النظم المعاصرة يحدث له ما يخشاه على نفسه.

فإذا بحثنا عن موقف الإسلام من مثل هذا الشعور، نجده قد أقام في ميزانية الضمان الاجتماعي، فرعا مستقلا، مهمته أن يقدم لامثال هذا الشخص، ما تستنقذ به ذمته المالية، ويحافظ على مكانته في دنيا الأعمال، حتى تسير عجلة الاقتصاد القومي ولا يخسر لبنة من لبناته.

إن هذه الديون مستحقات أفراد آخرين، وضياعها يؤثر على مواقفهم المالية، وربما يحول دون وفائهم بالتزامات عليهم قبل آخرين، وربما نشر ذلك سلسلة من التوقف عن الدفع تنشر البلبلة في أنحاء السوق، فانعكست آثارا غير محمودة على الاقتصاد القومي. إذا هذه الأموال يجب أن تعود لأصحابها وبخاصة أن

القرض في الإسلام بدون فائدة، وأنه لذلك يتمتع بميزة ضمان استرداده، إما بواسطة المقترض، أو بواسطة الضمان الاجتماعي، ولعل هذا الملحظ هو الذي جعل بعض الفقهاء يقرون ضرورة قضاء الديون من الزكاة حتى لو أنفقت في معصية الله تعالى. فهناك تضامن بين المدين والضمان الاجتماعي في الوفاء بالديون، حتى لا يضيع دين لشخص على غيره، فإذا وفق المدين إلى السداد- وهو مدفوع إليه بحكم إسلامه - كان بها، وإن بذل جهده، وعجز أعين من الضمان الاجتماعي، فإن توفى ولم يترك فعلى الدولة (الضمان الاجتماعي) أن تفي بدينه ، كما كان يفعل النبي صلى الله عليه وسلم. فعن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبى صلي الله عليه وسلم كان يؤتي بالميت عليه الدين فيقول: هل ترك لدينه وفاء؟ فإن حدث أنه ترك لدينه وفاء صلى عليه، وإلا قال : صلوا عن صاحبكم، فلما فتح الله عليه الفتوح قال «أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفى وعليه دين فعلى قضاؤه[١٣]».

وهكذا لا يضيع قرض قط، كما لا يضيع مسلم قط، فإن الضمان الاجتماعي يقدم له أمانا وتأمينا ضد كل ما يخشاه ، ويخلق منه بالتالي وحدة منتجة لايشغلها خوف، ولا يحد من طاقتها اضطراب، فأين هذا مما تقدمه شركات التأمين ، من تأمين

---

(١٣) رواه الستة، أنظر الكنز الثمين، ص١٨٩.

هو السرقية عينها، عندما تثري على حساب مجموع المؤمنين لديها؟

رابعا: ما يخشاه الفرد على ذريته من بعده:

من أهم دوافع اللجوء إلى شركات التأمين المعاصرة، خشية الإنسان المعاصر أن تخترمه المنية، وقد ترك ذرية ضعيفة ليس لها من متاع الدنيا ما تصارع به قسوة الحياة. فما هو موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من هذا الشعور، الذي كثيرا ما دفع الإنسان إلى اللجوء إلى شركات التأمين؟

إن الإسلام يبدأ فيحمي الذرية من تصرفات عائلها نفسه، عندما يطالبه بالجد والاجتهاد، وأن يترك ورثته أغنياء، ويمنعه من التصرف في أمواله بأكثر من الثلث عند الوفاة. وإذا لم يتيسر له أن يترك لهم ما يعتمدون عليه، فإن الضمان الاجتماعي يعطيهم حق الشخص الأولى بالرعاية والحماية من غيرهم عندما يجعل إعالتهم واجبة في موارده الأساسية، بل وفي غيرها من الموارد الأخرى للمجتمع. يقول النبي صلى الله عليه وسلم، من ترك مالا فلورثته، ومن ترك ضياعا فإلى وعلي. كما يقول من ترك كلا فليأتني فأنا مولاه. وهكذا تلتزم الدولة الإسلامية عن طريق الضمان الاجتماعي أو عن غيره- بكفالة كل من ليس له عائل، وبذلك تقضي على شعور الخوف على الذرية لدي الآباء فيعيشون مطمئنين على رعاية الدولة لأولادهم من بعدهم، فينصرفون إلى

أعمالهم دون مشاغل أو هموم[١٤].

وبهذا يكون الضمان الاجتماعي في الإسلام قد قدم تأمينا للفرد ضد جميع المخاطر التي يخشاها في حياته، أو يخشاها على أولاده بعد وفاته.

إن الضمان الاجتماعي - فوق ذلك- أداة إسلامية للتأثير في شتى الاتجاهات، وللإسهام في تحقيق مختلف أهداف النظام الاقتصادي الأخرى. فللضمان أثره في تحقيق التنمية الاقتصادية، كما أن له دوره في تحقيق العمالة الكاملة، وله أثره الكبير أيضا في تحقيق التوازن الاقتصادي والاجتماعي وسيتضح لنا كل ذلك في تناولنا لبقية الأهداف التي يبتغى النظام الاقتصادي الإسلامي تحقيقها.

---

(١٤) وقبل كل ذلك فإن الإسلام يبين للمسلم أن آكد وثيقة تأمين يتركها لأولاده من بعده هي تقوى الله عز وجل، إذ يقول سبحانه : وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا (سورة النساء رقم ٩) يوضح سبحانه أنه حفظ كنز الغلامين اليتيمين لأن أباهما كان صالحا (سورة الكهف رقم ٨٢) فالله تعالى يحفظ أولاد الاتقياء الصالحين وينفعهم بتقوى آبائهم، فالله خير حافظا وهو أرحم الراحمين (سورة يوسف رقم ٦٤).

الفصل الثاني
تحقيق التوازن الاقتصادي بين الأفراد

ما الذي نقصده بتحقق التوازن الاقتصادي بين الافراد كهدف من أهداف النظام الاقتصادي في الإسلام؟

إن «للتوازن الاقتصادي» معنى محددا في الدراسات الاقتصادية، هو أن يتحقق توازن كلي للاقتصاد، منبثقا عن التوازن في الأسواق الثلاثة- سوق السلع- سوق العمل- سوق النقود- والذي يتمثل في تعادل العرض مع الطلب في هذه الاسواق. بيد أننا لا نقصد هذا المعنى عند حديثنا عن التوازن الاقتصادي بين الأفراد، كهدف من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، ولذلك لم نستخدم تعبير «التوازن الاقتصادي»، مجردا، وإنما قيدناه بكونه بين الافراد، الأمر الذي يوحي بأننا نتحدث عن توازن قائم بين المواطنين، وليس التوازن بالمعنى الذي أشرنا إليه، والذي يستخدم في النظرية الاقتصادية الكلية.

مضمون التوازن الاقتصادي بين الأفراد:

هل نقصد بالتوازن بين الأفرادأن نحقق المساواة بينهم؟ إن التوازن هو ضد الاختلال، والتساوي في حجم الثروات مع التفاوت المقطوع به في القدرات، نوع من الاختلال، فالتوازن قطعا لا يعني التساوي بين الناس فيما يملكون، وإنما التوازن بين الناس هو أن

يحصل كل فرد منهم على نصيب عادل من الدخل القومي، يتناسب مع جهده، الذي يبذله أولا، ثم مع حاجته ثانيا، ثم مع مستوى الدخل القومي ثالثا.

فالتوازن يعني جعل الناس متقاربين في المستويات الاقتصادية ، فيكونون نسيجا واحدا، لا ينفصل الاغنياء عنه، مكونين جزيرة منعزلة في بحر المجتمع. فإذا تحقق لكل فرد ذلك النصيب العادل من الدخل القومي، بفعل السير الطبيعي للحياة الاقتصادية، والتنافس الخير بين المواطنين ، فنعما ذلك. وإذا لم يتحقق فإن السياسة الاقتصادية الإسلامية تتولى تحقيقه، وقد يكون ذلك عن طريق إعادة توزيع الدخل بالوسائل الإسلامية، كما قد يكون عن طريق إعادة توزيع مصادر الثروة بالوسائل الإسلامية أيضا، ذلك أن الجماعة الإسلامية هي المستخلفة على موارد الثروة، ولئن كان حسن استغلال هذه الموارد- إلى جانب اعتبارات أخرى- اقتضى أن يربط بعضها على آحاد الناس، وليكون ملكلية خاصة بهم، فإن أنصبة الناس من هذه الموارد ستختلف بحكم اختلاف القدرات، وسيكون لدى البعض أكثر من حاجته، ولدى غيرهم أقل من حاجتهم، ولئن ترك الأمر بغير علاج فسينتهي إلى أن تكون الثروة في يد البعض، بينما يحرم منها البعض الآخر، فيكون المال دولة بين فئة من فئات المجتمع، فتثقل كفة فئة، وتشيل كفة فئات، ويفتقد المجتمع التوازن الاقتصادي.

وهنا يوجب الإسلام على السياسة الاقتصادية أن لا تكتفي بأن تجعل للحاجة دورها في التوزيع- إلى جوار الجهد- عن طريق الضمان الاجتماعي وإنما تتقدم خطوة أخرى لتجعل لكل إنسان نصيبا من الدخل القومي، يتناسب مع الحجم الذي وصل إليه، على أساس أن هذا الإنسان عضو في الجماعة التي استخلفت على موارد الثروة القومية. فالتوازن الاقتصادي شئ فوق الضمان الاجتماعي، ولا يختلط به، وإن كان يساهم في تحقيقه، ذلك أن الضمان لا يتطلب أكثر من توفير «حد الكفاية» بينما تحقيق التوازن يتطلب أن ينال الفرد نصيبا عادلا من الدخل القومي، قد يكون فوق الكفاية بكثير.

السياسة الإسلامية وتحقيق التوازن الاقتصادي بين الافراد:

النظام الاقتصادي الإسلامي مصمم تصميما يحقق التوازن الاقتصادي بين المواطنين، أى أن البناء الذاتي لهذا النظام، والتفاعل الطبيعي بين عناصره، يحقق التوازن بين أعضاء الجماعة الإسلامية، فبرغم سماح النظام بالملكية الخاصة، ودعوته المسلمين إلى التنافس في التعمير، بل وسماحه بالتفاوت في الملكية الخاصة، فإنه أقام- إلى جوارها- الملكية العامة، كي تكون صمام أمن ضد التفاوت في الدخول أن يشتط، فيخل بالتوازن الاقتصادي ، الذي هو هدف جوهري من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي.

يقول الله تعالى: «ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى

فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم، وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » (الحشر الآية رقم٧) .

فالآية الكريمة، واضحة الدلالة على تبني الإسلام والمؤمنين به، تحقيق التوازن الاقتصادي في المجتمع، فهي توجه جزءا من الأموال وجهة معينة، تستفيد منه فئات معينة، هم الذين لم يحصلوا بأنفسهم ما يحقق سد حاجاتهم، معللة ذلك التوجيه، مبينة الهدف منه، بأنه جعل المال متداولا بين الجميع، وليس وقفا علي فئة معينة، هي التي حصلت بجهودها الخاصة الثروات، فأصبحت من الأغنياء «كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم» .

وإذا فكون المال دولة بين فئة الاغنياء أمر مخوف محظور، يحذر الله تعالي من مغبته، بل ويتوعد على حدوثه، ومن ثم فإن سياسة الدولة الإسلامية يجب أن تكون قائمة على مناهضته، بأن تتخذ كافة الإجراءات المناسبة لجعل المال متداولا بين كل أفراد الأمة، أى تحقيق التوازن الاقتصادي بين المواطنين .

فالله تعالي يقول: «وما آتاكم الرسول فخذوه» أى عليكم بتنفيذ هذا التوجيه بكل دقة، ذلك أن الله محاسب على ذلك في الدنيا والآخرة «إن الله شديد العقاب» .

ومن ذلك يتضح لنا أن السياسة الاقتصادية للدولة الملتزمة بالإسلام، تضع تحقيق التوازن الاقتصادي بين الأفراد، كهدف من أهداف النظام الاقتصادي- في قمة أهدافها، وتجعل الوصول إليه جزءا لا يتجزأ منها، ذلك أن الوعيد على عدم تحققه، يتساوى مع الوعيد على عدم تحقيق الضمان الاجتماعي.

الحكومة الإسلامية وتحقيق التوازن الاقتصادي بين الأفراد:

تحقيق التوازن الاقتصادي بين الأفراد كان سياسة لكل الحكومات التي التزمت بالإسلام ، وبخاصة حكومة النبي صلى الله عليه وسلم، وحكومات الخلفاء الراشدين، والتراث يحفظ لنا ذلك.

(١) فعندما قامت الدولة الإسلامية في السنة الأولى من الهجرة كانت تضم الأنصار- أصحاب الثروة بالمدينة المنورة- والمهاجرين الذين خلفوا أموالهم بمكة المكرمة، وتحقق لهم حد الكفاية، ولكن بقيت الثروة في يد الأنصار. ولما أفاء الله على رسوله أموال بني النضير، قام عليه الصلاة والسلام، بتوزيع جانب من هذه الأموال بما يحقق التوازن الاقتصادي بين المسلمين، فخص بها الذين لا يملكون موارد الثروة، وهم المهاجرون وبعض من لا يملك ثروة من الانصار، فكان هذا تحقيقا للتوازن الاقتصادي بين الأفراد، وهو يختلف عن تحقيق حد الكفاية الذي تحقق للمهاجرين بالمؤاخاة بينهم وبين الانصار من قبل، وكانت هذه الواقعة، بما نزل فيها من قرآن يتلى، الأساس النظري لتحقيق التوازن الاقتصادي بين

المواطنين، حتى لا يكون المال وقفا علي فريق دون فريق، «كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم».

وإلى جانب ما في هذه الواقعة من أساس نظري لتحقيق التوازن بين الأفراد، فإن بها بيانا للأسلوب الذي يتبع لتحقيق ذلك، فليست وسيلة تحقيق التوازن أن نسلب المالكين ملكياتهم، وإنما الوسيلة هي خلق رؤوس أموال جديدة، وإيجاد مجالات العمل الجديدة من أجل جعل غير المالك مالكا، وتوجيه طاقاته إلى الإنتاج، بدلا من التطلع إلى ما في أيدى الأغنياء.

ولقد كانت السيرة العملية للنبي صلى الله عليه وسلم تنطق بذلك، فقد تمثلت في:

(١) دعا الناس إلى إحياء الموات، والتسابق إلى ذلك.

(٢) رفع يد المحتجر عن المورد الإنتاجي، إذا مضت عليه ثلاث سنين ولم يعمره حتى يتيح الفرصة لمن هو أقدر منه على تحقيق العمارة والإحياء.

(٣) دعا صاحب رأس المال الإنتاجي أن يحافظ عليه فلا يبدده، وينضم إلى ركب غير المالكين.. «من باع دارا أو عقارا فلم يجعل ثمنه في مثله كان قمنا أن لا يبارك فيه»[١].

---

(١) يحي بن آدم، المطبعة السلفية، ص٧٩.

وعليه فإن الأسلوب الإسلامي في تحقيق التوازن بين الأفراد، يعتمد على إيجاد ملكيات لمن لا يملكون، وليس على أخذ أموال المالكين لتوزيعها على من لا يملك، وبه يتحقق التوازن الاقتصادي عند مستوى أعلى من المستوى السابق، بعكس ما لو طبقنا أسلوب نزع ملكيات الأغنياء وتوزيعها على الفقراء، فبصرف النظر عن أن هذا سيكون توزيعا للفقر في النهاية، فإن التوازن المحقق من هذا الطريق يجعله عند مستوى أقل.

ومما سبق يتبين لنا أن الإسلام عندما أقر الملكية الخاصة، وسمح بالتفاوت فيها، فإنه يسلك الطرق التي تكفل جعل هذا التفاوت في الحدود التي لا تجعل المال دولة بين الأغنياء ، أي لا تجعله وقفا على فريق دون فريق. وإنما تجعله متداولا بين الجميع، وهذه الحدود تختلف باختلاف ثروة المجتمع وعدد سكانه.

التوازن النفسي والتوازن الاقتصادي:

من أجل أن يجعل الإسلام التوازن الاقتصادي قريب التحقق، يهتم بإقامة التوازن النفسي بين الأفراد، حتى يقلل من شأن تفاوتهم في الثروات وذلك عندما يقرر:

أولا: أن المال ليس معيارا للمفاضلة بين الناس، فالناس - برغم تفاوت مايملكون- سواسية كاسنان المشط ، ولا فضل لأبيض على أحمر، ولا لأحمر على أصفر إلا بالتقوى ، فما وراء التقوى

من مـعـايـيـر مـثـل المال واللون والجنس ... الخ لا وزن له «إن أكرمكم عند الله اتقاكم» سورة الحجرات الآية ١٣.

ثانيا: يتخذ الإسلام من الإجراءات ما يكفل ظهور الناس بمظهر متقارب، من حيث كمية الاستهلاك، بحيث لا يكون هناك فارق كبير بين الناس مهما اختلفت أحجام ثرواتهم، وذلك عندما يعمد إلي ضغط استهلاك الغني مهما بلغ حجم ثرائه، حتى لا ينفصل عن المجتمع. ولهذا- في رأيي- كان تحريم الإسراف وتحريم الحرير والذهب على الرجال، وتحريم تغطية الجدران بالفرش.

ومن الجهة المقابلة يعمد الإسلام إلي رفع الاستهلاك من أسفل، بتقرير حد الكفاية لكل من لم يحصله بنفسه، وبهذا وذاك، يذوب الناس في فئة واحدة شعارها التوسط والاعتدال في الاستهلاك، «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما» (الفرقان رقم ٦٧). وتحقيق التوازن النفسي هذا يجعل السبيل إلى التوازن الاقتصادي ميسرا، تصل إليه الدولة بأقل قدر من الإجراءات. وإذا لم يتحقق التوازن النفسي ، فإن التوازن الاقتصادي يكون بعيد المنال.

ومن هنا يتبين لنا «التوازن الاقتصادي» كهدف من أهداف النظام الاقتصادي، ويتضح لنا ما سبق أن قررناه من أن الضمان الاجتماعي له أثره ودوره في تحقيق التوازن الاقتصادي.

الفصل الثالث
العمالة الكاملة

أهمية العمل:

من أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، أن يحقق العمالة الكاملة في المجتمع، بحيث يكون كل قادر علي العمل ممارسا لعمل من الأعمال، يضيف به إلي الناتج القومي. ذلك أن الثروة الحقيقية للمجتمع هي قوته العاملة، فإذا لم تستخدم الطاقات البشرية في الإنتاج، فإنها تضيع إلى الأبد، أما بقية الثروات فإن عدم استخدامها لا يعني ضياعها، وإنما هي ثروات مخرونة، يمكن الاستفادة بها في وقت في الأوقات. أما القوة البشرية فعدم استخدامها يعني ضياع فرص إنتاجية نهائيا، فلا يمكن استعادة الوقت الذي يضيع وينقضي، ولذلك فإن تقدم الشعوب أو تخلفها، رهن باستغلال وقت أبنائها، أو عدم استغلاله.

يقول الإمام أبو يوسف معبرا عن موقف الفكر الإسلامي ، «إن القوة في العمل[١] » ويبين أن فترة العمل المتاحة أمام الإنسان محدودة بأجله، فعلى العاقل أن لا يضيع لحظة، دون أن يستفيد منها في عمل نافع، ويبلغ الذروة في التعبير عن هذه الفكرة عندما يقول: إن تأخير العمل عن موعده تضييع، لأنه إذا أدى بعد ذلك

---

(١) أبو يوسف، الخراج، خطبة الكتاب.

سيؤدي في وقت كان يمكن أداء عمل آخر فيه، وبعبارة أخرى إن اللحظة التي تنقضي بدون عمل،ضياع لفرصة إنتاج على المجتمع، ولا يمكن تدارك هذا الضياع.

وهذه هي عبارة أبي يوسف: لا تؤخر عمل اليوم إلى غد، فإنك إن فعلت ذلك أضعت، فإن الأجل دون الأمل، فبادر الأجل بالعمل، فإنه لا عمل بعد الأجل.

وإذا لاحظنا أن الطاقة الإنتاجية في جسم فرد من الأفراد، إنما تنشأ من استهلاكه لموارد يملكها المجتمع، تبين لنا مدى الفقد الذي يصيب المجتمع إذا لم تستخدم هذه الطاقات ، في الاضافة إلي الناتج القومي، حتى يكون ذلك تعويضا للمواد التي استهلكت ، من أجل تكوين الطاقات الإنسانية.

فالاستهلاك في حقيقته يمثل تحويلا للموارد المستهلكة إلى طاقات كامنة في قدرات الشخص المستهلك، فهو في حقيقته ليس تبديدا أو ضياعا أو فقدا، وإنما هو إضافة إلى طاقات المجتمع، ممثلة في قدرة الأفراد علي الانتاج. ولكن ماذا يفعل بهذه الطاقات؟ هل تستخدم في إنتاج جديد؟ أم تبدد في شكل بطالة؟

كلاهما محتمل، وبقدر ما يوجه المجتمع طاقات الأفراد إلى أى من الأمرين، بقدر ما يحقق تقدما أو تخلفا. فتوجيه طاقات الأفراد إلى العمل المثمر يضيف إلى ثروة المجتمع فوق الموارد التي

تم استهلاكها، ويتحقق الرخاء. ويترك الطاقات في حالة بطالة، يخسر المجتمع الموارد التي أنفقت على هذه الطاقات، فيكون في وضع أسوأ مما لو لم يكن ممتلكا لها، ومن ثم يزداد تخلفا(٢).

ومن أجل هذا الأثر للعمل كان اهتمام النظام الإسلامي بتحقيق العمالة الكاملة، حيث يمارس كل قادر علي العمل العمل.

حجم القوة العاملة في ظل الإسلام:

يلاحظ بهذا الصدد أن حجم القوة العاملة في ظل النظام الإسلامي أكبر من حجمها في ظل النظم الوضعية، ومرد ذلك إلى إختلاف نسبة العاملين من السكان في ظل النظام الإسلامي عنها في ظل النظم الوضعية. فحجم القوة العامة في ظل الإسلام يتكون من جميع القادرين على العمل، من سن النضج حتى آخر سني العمر، طالما هناك قدرة على العمل، أما في ظل النظم الوضعية، فإن حجم القوة العاملة يتكون من القادرين علي العمل الباحثين عنه أو الراغبين فيه، من سن النضج حتى سن التقاعد، والذي يحدد- غالبا- بسن الستين أو أقل أو أكثر قليلا.

---

(٢) من أخطر ما يحدث في باب إهدار الطاقات البشرية ما تقوم به البلاد المتخلفة، من انفاق علي تعليم ابنائها ثم يقومون بمغادرتها والهجرة إلى العالم المتقدم، فهم يمثلون نزفا لطاقات هذه البلاد، وكان الأفضل لها لو أنهم لم يولدوا.

فالموقف الإسلامي يختلف عن الموقف الوضعي من جهتين: الأولى: أنه لا يضع حدا أقصى لسن التقاعد، وإنما يكلف الفرد بالعمل حتى آخر لحظة في حياته، طالما أنه قادر على العمل. والثانية أنه لا يشترط في العامل أن يكون راغبا في العمل باحثا عنه، فيكون غير الراغب في العمل أو غير الباحث عنه غير داخل في حجم القوة العاملة، وإنما يكلف الفرد بممارسة العمل كنوع من العبادة، ويكلف الدولة بأن تجعل كل قادر على العمل يمارس عملا ما.

كذلك يختلف الفكر الإسلامي عن الفكر الوضعي في تحديد معنى العمل، فكل ممارسة لعمل نافع هي عمل في ظل الإسلام، والقائم بها عامل من جملة العاملين. أما العامل في ظل الفكر الوضعي، فهو الذي يمارس عملا يحصل من ورائه على أجر، وهذا يؤدي إلى اختلاف حجم القوة العاملة في ظل الإسلام عنها في ظل الفكر الوضعي اختلافا كبيرا... فالنساء اللواتي يقدمن أجل الخدمات، ويقمن بجلائل الأعمال في بيوتهن، وصناعة الرجال لأوطانهن، هن عاملات في ظل الإسلام، غير عاملات في ظل الفكر الوضعي، إلا إذا تقاضين مرتبات مقابل ما يؤدين من أعمال. ولهذا السبب، ولاختلاط المفاهيم، وللاستعمار الفكري الواقع علينا، ينتشر بيننا القول بأن المرأة لا تعمل في شرقنا الإسلامي، لأنهم لا يفهمون من عملها إلا ما يفهمه الغرب من

مصطلح عمل المرأة لديه، ولو أخذت الأمور بموضوعية، وخلع المفكرون العقول التي ركبها الفكر الغربي في أدمغتهم، لعلموا أن المرأة- في بيتها- من أهم العاملات في المجتمع، ولا يعقل أن يقاس الأمر بالحصول على مقابل نقدي، حتى يكون الشئ عملا. فإذا قامت سيدة بتربية طفل لأسرة أجنبية عنها مقابل أجر، عدوا ذلك عملا. وإذا قامت الأم بتربية أبنائها ، لم يعدوا ذلك عملا. وهذا تفريق بين متماثلين، لا يقبل عند ذوي العقول الموضوعية.

وعليه فإن حجم القوة العاملة في الفكر الإسلامي، يربو كثيرا على حجمها في ظل الفكر الوضعي، الذي يخرج جزءا منها بحجة بلوغه سن التقاعد، مع قدرته على العمل، ويخرج جزءا آخر بحجة عدم حصوله على عائد مادي أو نقدي مقابل عمله، مع أنه في عرف العقلاء يعمل، ويخرج جزءا آخر منها لأنه لا يرغب في العمل ولا يبحث عنه، مع أن الواجب هو حثه على العمل وتكليفه به. بل إن بعض طرق علاج البطالة في الفكر الوضعي ، تتمثل في تقليل عرض العمل، عن طريق تقديم إغراءات للعاملين، كي يتقاعدوا عن العمل، في سن قبل السن القانونية التي يجبرون فيها على التقاعد، ومن ثم تزيد فرص العمل أما الباحثين عنه بمقدار هؤلاء المنسحبين من ميدانه، أى أن العلاج يقوم على أساس تحويل البعض من راغب في العمل إلى راغب عنه، ولا يخفي أن هذه الطريقة في العلاج تضيع على المجتمع فرصا إنتاجية إلى الأبد، بمعنى أنها

تستوى مع البطالة في النتيجة ، بل هي في حقيقتها ليست إلا بطالة مفروضة بالقانون أو بطالة مقننة.

هذا في الوقت الذي تقوم فيه توجيهات الإسلام بدفع الناس إلي العمل وسبله، والإنتاج وميادينه بشتى الطرق، ومهما تكن الظروف المحيطة، يقول النبى صلى الله عليه وسلم «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها» ويقول صلوات الله وسلامه عليه: لن تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع : عن عمره فيما أفناه، وعن شبابه فيم أبلاه ، وعن علمه ماذا عمل به، وعن ماله من أين اكتسبه، وفيم أنفقه[٣]؟ والاسئلة الثلاثة الأولى تدور كلها حول طريقة إنفاق العمر وقضاء الوقت، هل تم في العمل والإنتاج، أم ضيع في العبث والكسل والبطالة؟

وهكذا يتضح لنا أن حجم العمل في ظل النظام الاقتصادي الإسلامي يكون أكبر منه في ظل غيره من الأنظمة الوضعية.

موقف الفكر الإسلامي من حق العمل:

علمنا أن حجم العمل في ظل الفكر الإسلامي ، اكبر منه في ظل غيره، فماهو موقف الفكر الإسلامي من حق العمل؟ وهل تترك الدولة الإسلامية الأفراد يطبقون بأنفسهم تعليمات الإسلام في

---

(٣) رواه البزار والطبراني، انظر الكنز الثمين، رقم ٣٠٥٠.

وجوب العمل، أم أنها مكلفة بأداء دور معين في هذا الخصوص·

إنه من المسلم به أن أكبر خطر يتعرض له الفرد، هو فقده، العمل الذي يعتمد عليه في الحصول على رزقه، ذلك أن آثار ذلك لا تقتصر على الجانب الاقتصادي، وإنما تمتد إلى الجانب النفسي، فربما يتحول المتعطل إلي خطر داهم على المجتمع، وربما يتحول إلى كم مستذل لا يشارك في بناء ولا يساهم في تقدم وارتقاء · وفي الحالتين فإن المجتمع قد خسر لبنة من لبناته، كان يمكن أن تساهم في تدعيم قدراته، وزيادة إمكاناته، فالبطالة من أشد ما يصيب المجتمعات ضررا، ولذا فإن مكافحتها تشكل محور سياسات كثير من الدول اليقظة، والقضاء عليها هدف من أهداف الشعوب الحية·

ويتلخص موقف الفكر الإسلامي من تلك القضية في تكليف كل قادر على العمل أن يمارس عملا، وفي تكليف الدولة بأن توفر العمل لكل قادر عليه، وأن تجبره على القيام به· وهي مسئولة عن ذلك أمام المجتمع وأمام الله تعالى· وعليه فإن العمل حق لكل فرد قبل الدولة الإسلامية، إن عجز عن الحصول عليه بنفسه، وجب على الدولة أن تقدمه له، وبقدر ما يكون العمل واجبا على الشخص، تكون فرص العمل المناسبة حقا له على المجتمع، ممثلا في القائم على شئونه، لا لما يوفره العمل من مصدر للرزق فحسب، ولكن لما يضيفه إلى ثروة المجتمع وقدراته·

الادلة على مسئولية الدولة عن توفير العمل لكل قادر عليه:

أهم هذه الأدلة ما يلي:

(١) يقول النبى صلوات الله وسلامه عليه «كلكم راع، وكلكم مسئول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راع عليهم وهو مسئول عنهم[٤].

فرعاية الدولة للفرد حق له، وواجب عليها، ومن هذه الرعاية، مسئوليتها عن توفير العمل لكل من عجز عن توفيره لنفسه، بشتى الطرق ومختلف الأساليب، من تدريب للعمال وتأهيلهم للفرص المتاحة، وتوجيههم للمجالات التي ربما يجهلونها، أو إعانتهم على مجالات يتهيبون اقتحامها ... إلخ. ولقد كان هذا هو فعل النبي صلى الله عليه وسلم والراشدين من بعده.

(أ) فقد جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم، يسأله، فسلك به طريق العمل المنتج، الذي يغنيه عن السؤال، فباع له متاعا بدرهمين، وقال له اشتر بأحدهما طعاما فادفعه إلى أهلك، واشتر بالاخر قادوما فائتني به. فلما أتاه: شد رسول الله صلي الله عليه وسلم عودا بيده، ثم قال له: إذهب فاحتطب وبع ولا، ارينك خمسة عشر يوما، فذهب الرجل يحتطب، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوبا، وببعضها طعاما، فقال رسول الله

---

(٤) أبو عبيد، الأموال، مرجع سابق، ص١٠ رقم ٤.

صلى الله عليه وسلم، هذا خير لك من أن تجئ المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة(٥).

ومن هذه الواقعة يتبين لنا أن النبى صلى الله عليه وسلم قد أرشد الرجل إلى طريق العمل، مبينا له المجال الذي يناسبه ، ويمكن أن يرزق منه، ثم ساعده في إعداد آلة العمل ، ثم تابع مسيرته في عمله، وطلب أن يراه بعد فترة ليرى مدى نجاحه في هذا العمل، ليقره عليه أو يرشده إلى غيره، وتتضح لنا بجلاء مسئولية الراعي عن رعيته الذين لا يهتدون إلى العمل المناسب لهم.

(ب) يبين سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه مدى مسئولية الدولة عن رعاياها فيقول: «لو أن بغلة عثرت بالعراق لسئلت عنها أمام الله تعالى لم لم أسو لها الطريق(٦)، فمدى المسئولية يمتد ليشمل مسئولية الدولة عن عثرات الدواب في أطراف الدولة، أفلا يشمل المسئولية عن عثرات بني الإنسان فيها؟ وأى عثرة للإنسان أقسى من عدم حصوله على عمل يكسب منه رزقه، ويستخدم فيه قدراته التي أودعها الله تعالى فيه لخير مجتمعه؟ لاشك أن ذلك من أهم مسئولياتها. يقول عمر بن عبد العزيز في مسئولية الدولة «ما من أمة محمد في مشرق أو مغرب أحد، إلا له

---

(٥) أخرجه أبو داود، مختصر أبي داود للمنذري، جـ٢ص-٢٤.

(٦) د. الطماوي ، عمر بن الخطاب وأصول السياسة، ص٢٠.

قبلي حق على أداؤه، غير كاتب إلى فيه، ولا طالبه منه[٧]»
فالدولة إذا لا تنتظر حتى يطلب العاطلون منها أن توفر لهم الأعمال ، ولكن عليها أن تبحث عنهم وتقدم إليهم فرص العمل المناسبة، ذلك أن العمل كما قلنا ليس حقا للعامل فقط، وإنما هو - قبل ذلك- واجب عليه.

(جـ) روى أن عمر بن الخطاب (ض) سأل عاملا له: ماذا تفعل إن جاءك سارق؟ فقال العامل: أقطع يده، فقال له عمر إذا أقطع أنا يدك ، ياهذا إن الله استخلفنا على عباده لنسد جوعتهم، ونكسو عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم، فإذا وفرنا لهم هذه النعم، تقاضيناهم شكرها، ياهذا إن الأيدي إذا لم تجد في الحلال عملا ، التمست في الحرام أعمالا. فتوفير الحرفة من واجبات الدولة.

(٢) الإسلام يمنع أن يستفيد من الضمان الاجتماعي كل قادر على العمل فلا حق فيه لغني، ولا لذي مرة سوى، وفي نفس الوقت ينهي الاسلام عن تضييع المسلم، فالمسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يضيعه ، فإذا عجز الفرد عن توفير العمل لنفسه، ومنع من الضمان الاجتماعي، ولم تقدم له الدولة فرصة العمل، فإن الامر ينتهي إلى تضييعه، ولذلك يكون من الواجب على الدولة أن توفر لكل قادر على العمل ، العمل المناسب. وهكذا يتضح لنا مسئولية الدولة عن

---

(٧) د. أحمد الشرباصي، خامس الراشدين، ص١٢٨.

توفير العمل لكل قادر عليه، بعلاج البطالة في شتى صورها، وحتى يكون الأفراد لبنات بانية لصرح الاقتصاد القومي، وتحقيق تقدم المجتمع ونمائه.

علاج البطالة:

مما سبق تبينت لنا إجراءات معينة، تعد من قبيل العلاج الذي تعالج به الدولة الإسلامية مشكلة البطالة، فمثلا إذا كانت البطالة ترجع إلى عدم التناسق بين فرص العمل المتاحة، ومهارات العمال المتعطلين، فإن الوسيلة إلى علاج ذلك هو ما قررناه من أن واجب الدولة أن تتولى تدريب العمال، وإكسابهم المهارات التي تحقق التناسق بين مهارات العمل وفرص العمل.

وإذا كانت البطالة ترجع إلى عدم توفر رأس المال الذي يعمل به العاطل، فإن على الدولة أن تعطيه رأس المال اللازم، فقد رأينا النبى صلى الله عليه وسلم يوفر قادوما للشخص الذي جاءه يسأل، وبهذا وفر له فرصة عمل مناسبة.

بيد أن أهم وسائل القضاء على البطالة، هي إحداث توسع في الاقتصاد القومي، يترتب عليه خلق فرص جديدة تستوعب المتعطلين، وبعبارة موجزة نستطيع القول، بأن كل ما من شأنه أن يزيد من الطلب الكلي في المجتمع، يؤدي إلى خلق فرص جديدة، تستوعب عددا من العاطلين، إذ البطالة ليست إلا مظهرا من

مظاهر الكساد ، وهنا تظهر قدرة النظام الاقتصادي الإسلامي على التصدي لمشكلة البطالة إن ظهرت (ذلك أن تطبيق الإسلام يحول فعلا دون ظهورها) .

والتوسع في الاقتصاد القومي يتم بوسائل كثيرة ، من أهمها الإنفاق العام، الذي هو الوسيلة الفعالة في خلق فرص العمل، فالإسلام يقرر إنفاق ٥ر٢٪ تقريبا من حجم الدخل القومي، في صورة زكاة، يتحقق عن طريقها الضمان الاجتماعي ، كما لا يكتفي بهذه النسبة لتحقيق ذلك الهدف، وإنما يضيف إليها من بقية أنواع المال العام، ما يكفل تحقيق الضمان الاجتماعي لكل فرد . وإنفاق هذه الأموال يحدث توسعا في الاقتصاد القومي، يستوعب عددا كبيرا من العمال كل عام.

كذلك فإن الإنفاق العام على تحقيق التنمية الاقتصادية، وبناء رؤس الأموال الإنتاجية ، والقيام بالمشروعات الأساسية، وغيرذ لك مما تلتزم به الدولة الإسلامية ، يمثل ميدانا فسيحا لتحقيق التوسع في الاقتصاد القومي. ومن ثم خلق فرص عمل جديدة تستوعب قدرا من العاطلين. كذلك فإن اعتبار الوطن الإسلامي وطنا لكل المسلمين، مهما تعددت الدول في هذا الوطن، من حق كل مسلم أن ينتقل من منطقة إلى منطقة أخرى دون قيد، يؤدي إلى امتصاص العاطلين ، إن وجدوا في منطقة من مناطق الوطن الإسلامي، فكثيرا ما يكون سبب البطالة عدم السماح بتنقل العمل من منطقة

لمنطقة. الأمر الذي لا يوجد في ظل تطبيق النظام الإسلامي، الذي يقيم الوحدة الاقتصادية كحد أدنى بين الدول الإسلامية.

وهكذا يتضح لنا أن النظام الاقتصادي الإسلامي- إذاطبق- يستطيع أن يتغلب على مشكلة البطالة التي تعاني منها كثير من مناطق العالم الإسلامي اليوم، وذلك بما يملكه من إمكانات كبيرة للتوسع في الطلب الكلي، وبما يقرره من مسئولية الدولة عن توفير العمل لكل قادر عليه، وبما يتيحه من حرية التنقل للمسلمين داخل بلاد الإسلام، وبما يضعه من أولويات لسد الحاجات،تتمثل في تقديم الضروريات على الحاجيات، وهذه على الكماليات، وبما يقوم عليه من ازدواج المسئولية عن توفير فرص العمل، بين العامل والدولة، وبما يفرضه من تحقيق التنمية الاقتصادية المستمرة، بما تمثله من استمرارية التوسع، وخلق الفرص المتزايدة، أمام القوة الجديدة التي تدخل ميدان العمل كل عام.

الفصل الرابع

تحقيق التنمية الاقتصادية

تمهيد:

النمو الاقتصادي كهدف من أهداف النظم الاقتصادية، يلقي اهتماما كبيرا على الصعيدين القومي والعالمي، وقد تبلور هذا الاهتمام بعد الحرب العالمية الثانية حيث أصبح شغل الدول المتقدمة، وهدف الدول المتخلفة.

ويتبلور مفهوم التنمية الاقتصادية في إحداث تغيير شامل يصيب موارد المجتمع المادية ، كما يصيب الإنسان. وينعكس في مستوى الدخل القومي ، الذي يزيد بنسبة أكبر من نسبة الزيادة السكانية، حيث يتحقق ارتفاع مستوى المعيشة.

والناظر في الدور الذي أداه الإسلام في حياة العرب، عندما طبقوه في صدر الإسلام- ومازال يستطيع القيام بما قام به في حياتهم من قبل- يتبين له أن الإسلام قد أحدث تغييرا شاملا في كل جوانب الحياة، شملت الإنسان ومفاهيمه، وثقافته، وأخلاقه، وطرق معاشه، والموارد التي يعيش بها وعليها، وانعكس كل هذا في مستوى المعيشة والدخل القومي، فكان الإسلام تغييرا شاملا بكل أبعاد هذه الكلمة.

والذي يدخل في ميدان الدراسة الاقتصادية من هذه الأبعاد، هو ما يتمثل في الأمور المادية التي تؤدي مباشرة إلى زيادة الدخل القومي، مثل حسن استغلال الموارد، وتشغيل وتوسيع الطاقات، وتحقيق عدالة التوزيع.. إلخ.

وهذا الجانب من التنمية الاقتصادية هو الذي نهتم بمعرفة موقف النظام الاقتصادي الإسلامي منه، حتى نتبين إن كانت سياسات النظام، ومجال اهتمامه، ودعوة مفكريه، تؤدي إلي تحقيق التنية الاقتصادية، أم أنها لا تؤدي إلى ذلك؟

وقبل ذلك يهمنا أن نقف على حكم التنمية الاقتصادية في الإسلام.

حكم التنمية الاقتصادية:

القيام بالتنمية الاقتصادية أمر من أوامر الإسلام، ففي ظل النظام الاقتصادي الإسلامي يجب تحقيق التنمية الاقتصادية، ذلك أن الله تعالى يقول: «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها» (سورة هود الآية ـ٧١). واستعمر بمعنى طلب العمارة، والطلب المطلق من الله تعالى يفيد الوجوب. كذلك فإن التكامل الاجتماعي في الإسلام، لا يقتصر علي التكافل بين الفرد والفرد، ولا بين الفرد والمجتمع، وإنما يمتد ليشمل التكافل بين الأجيال المتعاقبة من الأمة. ومقتضى ذلك أن يقدم كل جيل للجيل الذي يليه، وضعا

صالحا لإقامة حياة سليمة، تسهل الإضافة إليها بغير عقبات كأداء، ترجع إلى تركة مثقلة موروثة عن أجيال لم تقم بواجب التكافل. ولكي يقوم الجيل بهذا الواجب ، عليه أن يحقق التنمية الاقتصادية، وينفق على مشروعات قد لا تغل عائدا إلابعد فترة طويلة، فالأمة ممتدة، يقول النبى صلى الله عليه وسلم «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا يقوم حتى يغرسها فليغرسها ، فعلي كل جيل من أجيال الأمة الإسلامية أن يحقق التنمية الاقتصادية، ليكون قائما بواجب التكافل مع الأجيال التالية له. ولقد كان قياما بهذا الواجب من عمر بن الخطاب رضى الله عنه، رفضه تقسيم أرض الفتوح على من حضر قائلا: «وماذا يبقى لمن يأتي بعد» فالذين يأتون بعدنا لهم واجب علينا، يتمثل في أن نترك لهم وضعا اقتصاديا مناسبا، وذلك يقتضي أن نقوم بالتنمية الاقتصادية.

خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي والتنمية الاقتصادية:

إن المتمعن في الخصائص التي قدمناها للنظام الاقتصادي الإسلامي يتضح له أنها تقود إلى تحقيق التنمية الاقتصادية.

فقيام النظام على الملكية المزدوجة ، التي تجمع بين الملكية الخاصة، والملكية العامة إنما هو وسيلة إنمائية، ويمثل حافزا من حوافز التنمية.

وتنظيم الملكية في الإسلام بتقسيمها إلى عامة وخاصة، وما يتبع ذلك من حق الفرد والجماعة في الملكية الخاصة، وواجبات كل من الأفراد والدولة في إدارة الأموال التي بأيديهم، وطريق اكتساب الملكية الخاصة، كلها إجراءات تدور- إسلاميا- في حدود هذا الإطار. أى في حدود كون تنظيم الملكية في الإسلام وسيلة لتحقيق التنمية الاقتصادية. فطريقة اكتساب الملكية الخاصة ابتداء في ظل الإسلام، تبين لنا إلى أى مدى يجعل الإسلام من الملكية الخاصة وسيلة لتحقيق التنمية الاقتصادية. فهو لا يقر سببا لنشوء الملكية الخاصة على مال من الأموال ، إلا العمل الذي يبذله الفرد ، فيدخل به الحياة والنماء علي مرفق أو مورد تنقصه هذه الصفة، فإذا حدث ذلك نشأت ملكية خاصة لباذل هذا العمل،وتلازمت معها إضافة جديدة لرأس مال المجتمع، بقدر حجم هذه الملكية. وعلي ذلك فإن نشوء أية ملكية خاصة في ظل الإسلام، يرتبط لا محالة بزيادة في ثروة المجتمع ورأس ماله، وتلك إحدى المداخل الأساسية لتحقيق التنمية الاقتصادية، وهي توسيع طاقات المجتمع الإنتاجية ، بإضافة موارد إنتاجية جديدة إلى موارد المجتمع.

ووجود الدولة المتدخلة ذات الدور الإيجابي غير المسيطر كخصيصة أساسية من خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي، إنما ينم عن قدرة النظام على اتخاذ الإجراءات اللازمة لجعل التنمية الاقتصادية حقيقة واقعة.

فالإمكانات الكبيرة التي وضعت في يد الدولة، ممثلة في الملكية العامة، وحق الدولة في توجيه القطاع الخاص إلى القطاعات الإنتاجية المختلفة، وحقها في جعل القطاع الخاص يغطى باستثماراته شتى المناطق والاقاليم ، والمسئولية الملقاة علي عاتقها يجعل موارد المجتمع في حالة إنتاج دائم وعطاء مستمر. كل ذلك يبين لنا قدرة النظام الاقتصادي بخصائصه المذكورة على تحقيق التنمية الاقتصادية.

كذلك لا يختلف في الآثار عما سبق قيام النظام الاقتصادي الإسلامي على الحرية المقيدة بحدود الشريعة والصالح العام، فهذه القيود تحمي القطاع الخاص من أن يتجه باستثماراته إلى المجالات غير المنتجة، أو ذات الأهمية القليلة ، كما تجنبه الإسراف والتبذير في الموارد التي تحت يده، فتتضافر موارد المجتمع كلها، للوفاء بالانتاج، الذي يسد حاجات الناس الحقيقية، من ضرورات فحاجيات فكماليات. فوجود هذه الخصيصة من خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي يجنب المجتمع الكثير من حالات الفقد والضياع في الموارد ، ويجعل تحقيق التنمية الاقتصادية قريب المنال.

أما الخصيصة الأخيرة من خصائص النظام الإسلامي فتتمثل في قيامه على أساس من المنافسة الخيرة، كشكل للسوق الإسلامية، فإن هذه السوق بما تتضمنه من شروط، مثل العلانية

والوضوح ونشر المعرفة الفنية المتاحة، والسداد في القول، والبعد عن أكل الأموال بالباطل، تكون قادرة على تقديم التسهيلات المطلوبة لتحقق التنمية الاقتصادية، حيث تسود فيها الأثمان العادلة كنتيجة لهذه الشروط. والأثمان العادلة هي أكبر ما يعين المشروعات على التوسع والاستقرار والإسهام في تحقيق التنمية الاقتصادية.

وهكذا يتضح لنا أن النظام الاقتصادي الإسلامي قد لوحظ في تصميمه أن تتحقق التنمية الاقتصادية في ظله بمجرد الإلتزام به.

النظام الإسلامي والفائض الاقتصادي:

من أهم محددات التنمية الاقتصادية ، طريقة تصرف المجتمع في الفائض الاقتصادي، فبقدر ما يحسن المجتمع استخدام الفائض الاقتصادي- مهما كان قليل الحجم- بقدر ما يستطيع أن يصعد بخطى ثابتة سلم التنمية الاقتصادية، وإذا أساء المجتمع استخدام الفائض الاقتصادي- مهما كبر حجمه- فإنه لا يتمكن من بلوغ بغيته من النمو والتقدم الاقتصادي.

فما هو موقف النظام الاقتصادي الإسلامي من الفائض الاقتصادي؟

إن الإسلام يبدأ بجعل حجم الفائض الاقتصادي أكبر ما يمكن،

عندمـا يحـرم الإسراف والتبـذير، ويـوجب القـوامـة في الإنفـاق من ناحيـة، وعندمـا يدعـو إلى الإنتـاج وتعظيمـه، حتـى يبلغ أعلى مستوى تسمح له إمكانات المجتمع من ناحية ثانية. وبهذا يجعل الفائض الاقتصادي أكبر ما يمكن أن يكون.

والفـائض الاقتـصـادي يعـرف إسـلامـيـا باسم «الفـضل» أو «العـفـو» وهـو مـافـضـل عن حـاجـة الشـخص من دخله، ولا يسـمح الإسـلام بتـبديد هذا الفـائض وتضـيـيعـه، كـمـا لا يسـمح باكـتنازه وحبسـه عن الإنفاق، وإنما يوجب إنفـاقـه في سـبـيل الله والمجتـمع «ويسـألونك مـاذ ينفقـون، قل العفـو[1]» وإنفاق العفـو أو الفضل في سبيل الله، لا يقصد به توزيعه على المحتـاجين، وإن كان ذلك منه، وإنما يقـصـد به استـخدام مـافـضل من الدخل عن الحـاجات الاستـهلاكيـة في شراء السلع الاستثمارية في مجال من المجالات التي تسد حاجة من حاجات المسلمين، فلا يملك المسلم تبديد الفضل، كما لا يملك اكتنازه، وليس من طريق أمامه، إلا أن يستـثمره في الأوجه السليمة اقتصاديا. فمن يبنى مصنعا بالفضل من ماله فقد أنفقه في سبيل الله، كما لو قدمه للدولة لتسد به حاجة الفقراء، بل قد يكون الوجه الأول أفضل، إذا كان أكثر تحقيقا لمصالح المسلمين. وهذا الفـهم لمعنى الإنفـاق في سـبـيل الله تعـالى، هو الذي يحـقق التـوافق بين واقع المسلمين على أيام النبى صلى الله عليـه وسلم،

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم ٢١٩.

والآية الكريمة التي تحرم الاكتناز وتوجب إنفاق كل المال في سبيل الله «والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم»(٢).

فيجب إنفاق الفضل في سبيل الله تعالى، بمعنى أن نلج به مجالا من مجالات الإنفاق الاستثماري التي تحقق مصالح المسلمين.

وبهذا يمتلك النظام الإسلامي جهازا لتمويل التنمية الاقتصادية يتمثل في «الفضل الذي يجب أن يتدفق بصورة دائمة على مجالات الاستثمار- مملوكا لأصحابه- حتى لا يكون صاحبه مكتنزا له- فإذا كانت مصلحة المجتمع تتطلب توجيه الفائض الاقتصادي (الفضل) إلى مجال ما من مجالات الاستثمار ، فيجب عليه أن يتدفق إلى هذا المجال. ومن ثم فإن النظام الإسلامي يستطيع بتوجيهاته وتعليماته هذه، أن يوفر التمويل اللازم لتحقيق التنمية الاقتصادية، وذلك بتعبئة الفائض الاقتصادي (الفضل) في المجتمع ، وتوجيهه إلى مجالات التنمية المتعددة. وبهذا يتبين لنا أن الإسلام يملك التأثير على أهم محدد من محددات التنمية الاقتصادية، ألا وهو الفائض الاقتصادي، يملك أن يجعله أكبر ما يمكن، كما يملك أن يوجهه إلى حيث يكون أكثر إنتاجية وتحقيقا لمصالح المجتمع.

---

(٢) سورة التوبة ، الآية رقم ٤٣.

الضمان الاجتماعي والتنمية الاقتصادية:

مر بنا في الفصل الأول من هذا الباب، أن الضمان الاجتماعي يلقي بظلاله علي كل أهداف النظام الاقتصادي الأخرى، ومن بين ما يلقى عليه الضمان الاجتماعي ظلاله القوية، تحقيق التنمية الاقتصادية. فله عليها تأثيرات مباشرة، وأخرى غير مباشرة. ومن النوع الأول ما يقوم به الضمان الاجتماعي من توفير العمل لكل قادر عليه، ممن تشملهم مظلته. وهذا يضيف لبنات قوية وأيد منتجة تساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية، ومنه أيضا ما يقيمه الضمان الاجتماعي من مؤسسات اقتصادية في شتى المجالات الانتاجية، تتوسع بما يضاف إليها من زكوات دورية، ومن أرباح محققة، حتى تصبح إمبراطوريات إنتاجية تقود التنمية الاقتصادية. ولو أتيح للمجتمعات الإسلامية المعاصرة، أن تطبق الزكاة بهذا المفهوم لخرجت من براثن التخلف إلى آفاق التقدم في فترة وجيزة.

ومن النوع الثاني- الآثار غير المباشرة للضمان الاجتماعي على التنمية- ما يؤدي إليه الضمان الاجتماعي، من زيادة الميل الحدي للإستهلاك ، الأمر الذي يؤدي إلى رفع المستوى التوازني للدخل القومي.

كذلك فإن زيادة الميل الحدي للاستهلاك، تودي إلى زيادة الاستثمارات طبقا لنظرية «المعجل» كما تجعل أثر «مكرر

الاستثمار » أكثر تأثيرا.

كذلك من الآثار غير المباشرة للضمان الاجتماعي، ما يترتب على ما يقوم به الضمان الاجتماعي من قضاء الديون عن الغارمين، سواء غرموها في مصلحة عامة أو خاصة، فإذا كان الغارمون قد غرموا في مصلحة خاصة، فإن قضاء الديون يحافظ على بقاء الوحدات الإنتاجية داخل نطاق الانتاج، فلا ينخفض الدخل القومي. كما أن ذلك يشجع الأفراد على أن يقرض بعضهم بعضا، دون خوف من ضياع الأموال على المقترضين، ومن ثم تتوفر للمشروعات السيولة النقدية، اللازمة لحسن سير أعمالها، فتنمو وتزدهر وتضيف إلى الإنتاج، وتساهم في تحقيق التنمية الاقتصادية.

أما إذا كان الغارمون قد غرموا في مصالح عامة، فإن قضاءها يشجعهم على الاستمرار في إطفاء الخصومات، وفض المنازعات، وعندئذ يسود الأمن والاستقرار ربوع الوطن، ويتفرغ المواطنون للإنتاج، وإثراء المجتمع بالقيم الرفيعة، وذلك من أهم متطلبات التنمية الاقتصادية، فبدون الأمن والاستقرار الاجتماعي لن تتحقق تنمية اقتصادية.

وهكذا يسهم الضمان الاجتماعي بطرق مباشرة، وأخرى غير مباشرة في تحقيق التنمية الاقتصادية.

ومن كل ما سبق تتبين لنا قدرة النظام الاقتصادي الإسلامي على تحقيق التنمية الاقتصادية، كهدف من الاهداف التي يسعى إلى تحقيقها، أو كما قلنا من قبل إن النظام الاقتصادي الإسلامي قد لوحظ في تصميمه دون شك، أن تتحقق التنمية الاقتصادية في ظله بمجرد الالتزام به.

الفصل الخامس
تحقيق الاستقرار الاقتصادي

يقصد بالاستقرار الاقتصادي ذلك الوضع الذي يتفادى فيه الاقتصاد القومي حالات الاختلال، المتمثلة في كل من الكساد والتضخم، اللذين يمكن أن يتعاقبا على الاقتصاد القومي. ويتحقق الاستقرار الاقتصادي إذا تحقق للاقتصاد القومي هدفان مختلفان بل ومتباعدان هما: التشغيل الكامل، وتجنب التقلبات الحادة في المستوى العام للأسعار. فالاستقرار الاقتصادي هدف مركب من هدفين، أو هو هدف يتحقق إذا تحقق هدفان آخران هما ماذكرنا ، من التشغيل الكامل، عدم تقلب الأسعار. وبتعبير آخر الاستقرار الاقتصادي نتيجة مباشرة لتحقيق العمالة الكاملة واستقرار الأسعار.

والتشغيل الكامل يعني ارتفاع نسبة العمالة إلى حدها الاقصى، أو انخفاض نسبة البطالة إلى حد الأدنى، والذي يقتصر علي مايسمى بالبطالة الاحتكاكية، وهي البطالة خلال الفترة اللازمة لانتقال العامل من عمل لا يرضى عنه إلى عمل آخر يفضله. وقد رأينا أن النظام الاقتصادي الإسلامي يتبنى هدف العمالة الكاملة، ويمتلك وسائل القضاء على البطالة، ويجعل الدولة مسئولة عن إيجاد فرص العمل لكل قادر عليه، وهي تسلك إلى ذلك كل سبيل يؤدي إلى توسيع الطلب الكلي، بحيث تخلق الفرص

المطلوبة. فالضمان الاجتماعي من ناحية، والإنفاق العام على تحقيق التنمية الاقتصادية من ناحية ثانية، كل ذلك يؤدى إلى زيادة حجم الطلب الكلي ويمتص العمالة الجديدة، ويحافظ على حجم الناتج القومي عند مستوى مرتفع. كذلك فإن الإنفاق المتمثل في الضمان الاجتماعي يؤدى إلى زيادة الاستهلاك، فيزيد الطلب على سلع الاستهلاك، الأمر الذي ينعكس في زيادة الطلب على سلع الاستثمار، فيحدث التوسع، ويتجنب المجتمع حالات الركود والكساد.

كذلك مر بنا- عند الحديث عن دور الدولة في النشاط الاقتصادي، ونحن بمعرض الحديث عن الدولة المتدخلة كخصيصة من خصائص النظام الاقتصادي الإسلامي- مر بنا أن الإسلام يكل إلى الدولة مهمة تحقيق استقرار الأسعار عند «ثمن المثل»، بحيث لا تتعرض الأسعار للتقلبات الواسعة، ارتفاعا أو انخفاضا وبخاصة السيطرة على جنوح الأسعار نحو الارتفاع ، أى السيطرة على الاسعار بما يحول دون حدوث التضخم. علما أن سيادة «ثمن المثل» لا تعني ثبات الاسعار وعدم تغيرها مطلقا، وإنما تعني أن يكون التغير فيها يعكس حاجة حقيقية، ويعبر عن قياس للقيم قياسا صادقا.

وتمتلك الدولة الإسلامية العديد من الأدوات التي تستطيع من خلالها التأثير على اتجاهات الأسعار بما يحقق استقرارها ، فجانب

من الجهاز الانتاجي يقع تحت سيطرتها المباشرة، والجانب الآخر يمكن التأثير عليه. وهي تملك استخدام السياسة المالية، عن طريق التأثير في حجم كل من الإيرادات الضريبية والنفقات العامة، ومن ثم يمكن التأثير في الدخل الممكن التصرف فيه بواسطة الأفراد العامة، زيادة أو نقصا. كذلك تستطيع الدولة استخدام السياسة النقدية، بسيطرتها على عرض النقود في المجتمع ، حيث لا يسمح الإسلام لغير الدولة بخلق النقود، وأخيرا فإنها تملك- كما سبق أن بينا- وسيلة الإقناع الأدبي، وهي وسيلة فعالة في ظل مجتمع يؤمن بقيم الإسلام، وهي توجب طاعة ولي الأمر في كل ما أحب المرء أو كره ما لم يؤمر بمعصية . وعن هذا الطريق تستطيع الدولة الإسلامية التأثير في حجم الاستثمار الخاص بما يحقق الأهداف التي تبتغيها .

وإذا تبين أن النظام الإسلامي قادر على تحقيق العمالة الكاملة، وقادر على ضبط الأسعار عند «ثمن المثل» فإنه يكون قادرا على تحقيق «الاستقرار الاقتصادي» الذي هو محصلة تحقيق الهدفين المذكورين .

ومن كل ما سبق في هذا الباب الذي ناقشنا فيه أهداف النظام الاقتصادي الإسلامي، يتضح لنا أن هذه الأهداف من الشمول والأهمية، بحيث يتحقق من تحقيقها الحياة الكريمة، للجماعة، ولكل فرد من أفرادها، ولا يفوتنا في النهاية أن نقرر أن هذه الأهداف

ليست إلا أهم الأهداف فقط، وأن النظام الإسلامي جاء ليحقق مصالح الناس. ولهذا فإنه يتبنى كل ما يهدف إلى تحقيق خير الناس وسعادتهم في ظل مبادئه القويمة.

الباب الثالث
اثار تطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي

تمهيد: ماذا نقصد بتطبيق النظام الإسلامي؟ هل نقصد بذلك المعنى الضيق، الذي يقتصر على تطبيق الحدود؟ بالطبع ليس هذا هو مقصودنا. ولكن الذي نقصده يتمثل في شئ أشمل من ذلك وأعم، إنه يعني تطبيق الإسلام في شتى مناحي الحياة، تشريعية وأخلاقية، اقتصادية وثقافية وسياسية. أى اتخاذ الإسلام منهجا لحياة المسلمين، بإحياء قيمه في النفوس، وتنفيذ حدوده على المتجاوزين، وتطبيق منهجه في الإنماء والتثمير، والاهتداء بهديه في التربية والتعليم، والتزام قواعده ومبادئه في بناء الدول وتولية الحكام.

والآثار الاقتصادية المترتبة على هذا التطبيق، تتعدد، فمنها الآثار المباشرة التي يسهل التعرف عليها، ومنها الآثار غير المباشرة، والتي لا نصل إليها إلا إذا طبقنا الإسلام فعلا بكل جوانبه، فتفاعلت معطياته فأحدثت آثارا إيجابية، لا يمكن تبينها قبل التطبيق الكامل للإسلام. وعلى سبيل المثال فإن الغني الذي عاشه المسلمون أيام عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه، لم يكن بسبب عدله والتزامه بتطبيق الإسلام فسحب، وإنما هو عطاء التطبيق الإسلامي على مدى قرن كامل أنتج آثاره أيام عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى.

كذلك قد يظن أن جانبا من جوانب التطبيق الإسلامي ليس له أثر اقتصادي ، بينما هو شديد التأثير على مجريات الأمور الاقتصادية، فهدى الإسلام في الحكم، أو في التقاضي، أو في بناء الأسرة، لهو من أكثر الأمور المؤثرة من حيث يظن أن لا علاقة لهذه الجوانب بالحياة الاقتصادية.

ومبدأ الأخوة بين المسلمين، وتساويهم في الحقوق والواجبات، والإيمان بالقضاء والقدر، ومراقبة الله تعالى في السر والعلن، لها تأثيراتها الكبيرة، وإن خيل إلينا أنها أصول بعيدة عن الحياة الاقتصادية والنظم التي تحكمها.

وهكذا نرى أن للتطبيق آثارا مباشرة، نستطيع أن نتعرف عليها بيسر، وآثارا غير مباشرة ، لا يمكن الوقوف عليها إلا إذا عشنا في ظل الإسلام. إن سير الحياة في ظل الإسلام يقدم لنا حلولا لايمكن رؤيتها اليوم. ويقضي على صعوبات ربما ترهق الفكر، إن حاول أن يوجد لها الحلول على ضوء الإسلام، قبل أن يتعامل الإسلام مع واقع الحياة.

ومن هنا فإننا نعتقد أن آثار تطبيق الإسلام- بخاصة غير المباشر منها- لا يمكن الوقوف عليها بدقة، إلا بعد التطبيق ومراقبة احتكاك الحلول الإسلامية بواقع الحياة، وما يتولد عن هذا الاحتكاك من نتائج وآثار. أما ما نستطيع تبينه اليوم من هذه الآثار ، فليس أكثر مما يبدو من جبل الثلج تظهر منه قمته، وتخفي

مياه المحيط كتلته الأساسية.

يبد أن القليل الذي يمكن التعرف عليه من هذه الاثار يكفي حافزا لبذل الجهد من أجل الظفر بتطبيق مبادئ الإسلام.

وفي هذا الباب فإنني لن أغطى كل الآثار المباشرة لتطبيق النظام الإسلامي، وإنما اكتفي بتناول البعض منها ممثلا في الآثار المباشرة على كل من:

١- الإنتاج.

٢- التوزيع.

٣- الاستهلاك.

وذلك في الفصول التالية.



الفصل الأول

الآثار المباشرة لتطبيق الإسلام في ميدان الإنتاج

للتعرف على الآثار المباشرة في ميدان الإنتاج لابد من تحديد المقصود بالإنتاج في الفكر الإسلامي. إذ المعنى الاصطلاحي لكلمة الإنتاج يختلف في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الوضعي.

إن الإنتاج في الاقتصاد الوضعي يعني إيجاد المنفعة في صورة من الصور وهو في إصطلاح الاقتصاديين المسلمين يعني إيجاد المنفعة المعتبرة في صورة من الصور[1].

والفرق بين المصطلحين يعكس الالتزام بأحكام الإسلام عند الاقتصاديين المسلمين.

والمنفعة التي يعد إيجادها إنتاجا، قد تكون في شكل مادي، كالتحوير في مادة طبيعية لتصبح أكثر إشباعاً لحاجات الناس، وقد تكون في أمر معنوي، مثل ما يقدمه التجار من منافع مكانية أو زمانية، بنقل السلعة من زمان إلى زمان أو من مكان إلى مكان. كما قد تتمثل المنفعة في خدمة يقدمها الإنسان ببدنه أو بفكره. فالإنتاج يدخل فيه التداول ويكون جزءا رئيسيا من مفهومه. فما هي الآثار المترتبة على تطبيق الإسلام على ميدان الإنتاج والتداول؟ إن ذلك ما سنبينه في المطالب الآتية:

(١) د. يوسف ابراهيم- منهج الإسلام في التنمية- دار الكتاب الجامعي، ٣٦١.

المطلب الأول
ضابط الحلال والحرام وأثره في الإنتاج

الإنسان لا يتمكن دائما من تحديد ما فيه فائدته، فترك الأمر له يجعله يسلك في ميدان الإنتاج سلوكا فيه إهدار للموارد من ناحية، وإضرار بنفسه من ناحية أخرى، لذلك فإن الشريعة الإسلامية تتدخل لتحديد ما ينتج وما لا ينتج عن طريق أحد ضوابط الاستثمار في الإسلام، ألا وهو ضابط الحلال والحرام. فما كان حلالا من السلع والخدمات توجه طاقات المجتمع إلي إنتاجه[٢]. وما كان منها حراما فإن طاقات المجتمع وموارده تصان عن أن تهدر في إنتاجه ، يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما رواه احمد وأبو داود[٣] «إن الله إذا حرم علي قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه» وتحريم الثمن يعني انعدام القيمة لهذه السلعة، ذلك أن الثمن ليس إلا التعبير النقدي عن القيمة. فتحريم ثمن شيء يعني تحريم كل ما يتعلق به من عمليات وأنشطة اقتصادية ، فلا يجوز إنتاجه أو تداوله أو الاستثمار فيهما ، ويوضح هذا المعنى أكثر ما رواه الترمذي وابن ماجه : «لعن الله الخمر:

(١) وعاصرها. (٢) ومعتصرها. (٣) وشاربها.

---

(٢) وذلك على هدى ضابط آخر للاستثمار هو ضابط ترتيب الحاجات الإنسانية الضروري منها فالحاجي فالكمالي.

(٣) الشوكاني- نيل الأوطار - جـ٥ ص٢٣٦.

(٤) وحاملها. (٥) والمحمولة إليه. (٦) وساقيها.

(٧) وبائعها. (٨) ومبتاعها. (٩) وآكل ثمنها[٤].

وما رواه الطبراني في الأوسط وحسنه الحافظ في بلوغ المرام. (من حبس العنب في أيام القطاف حتى يبيعه من يهودي أو نصراني أو لمن يتخذه خمرا فقد تقحم النار على بصيرة).

ويقول ابن تيمية «وما حرم لبسه لم تحل صناعته، ولابيعه لمن يلبسه من أهل التحريم»[٥].

ويتحدث الغزالي عما لا يحل إنتاجه في المجتمع المسلم فيقول. .ومن جملة ذلك خياطة القباء من الإبريسم للرجال، وصياغة الصائغ مراكب الذهب أو خواتيم الذهب للرجال، فكل ذلك من المعاصي ، والأجرة المأخوذة عليه حرام[٦].

إذا فالذي يحدد أن السلعة تنتج أولا تنتج هو مكانها من ضابط الحرام والحلال، وترتيبها في الأولويات ، ومن ثم فلن يكون في المجتمع الإسلامي مكان لسلعة يحرم استهلاكها ولا لسلعة لم يحن دورها بعد.

---

(٤) المناوى- فيض القدير، جـ٥ص٢٦٧رقم ١٢٥٣.

(٥) ابن تيمية- الفتاوى- جـ٢٩ص٢٩٨.

(٦) الغزالي- إحياء علوم الدين جـ٢ص٨٣.

ويترتب على ذلك آثار كثيرة منها:

١- تحرير جانب هام من موارد المجتمع كان يوجه لإنتاج هذه السلع والخدمات، ويمكن توجيهه للإنتاج الطيب، الذي يعاني النقص في ظل غيبة الشريعة الإسلامية.

ذلك أن الجانب الأكبر من ا لسلع المحرمة إنما يشتريها أصحاب الدخول الكبيرة - المترفون- ومن ثم فهامش الربح فيها كبير، وبالتالي فهي تحظى بالإنتاج على حساب السلع والخدمات الأساسية. ففي الوقت الذي تعاني فيه المجتمعات الإسلامية من نقص المساكن والمرافق الأساسية ، نجد جانبا كبيرا من مواردها يوجه لإنتاج الخمر والسجائر، وإقامة المنشآت التي ترتبط بهما ، أو يوجه لشراء عربات فارهة أجزاء منها مصنوعة من الذهب، إلى غير ذلك من السلع المحرمة.

فغياب الشريعة الإسلامية يجعل موارد المجتمع موزعة بين إنتاج الطيبات وإنتاج الخبائث، وعند تطبيقها توجه كل الموارد لإنتاج الطيبات، التي تزيد رفاهية المجتمع وترفع من مستواه. فالأرض الزراعية المخصصة لزراعة الكروم من أجل الخمور، والأرض المشغولة بنبات التبغ، ومصانع الخمر والسجائر، والأيدي العاملة في هذه النشاطات، ستتحرر وتوجه لإنتاج القمح والقطن والغزل والنسج وبناء المساكن وغير ذلك من النشاطات المعتبرة.

٢- حماية أفراد المجتمع من التأثيرات الضارة لهذه السلع، ذلك أن الخسارة التي تلحق بالمجتمع لا تتمثل في ضياع الموارد فقط. وإنما الأخطر من ذلك هو ما يترتب على استهلاك هذه السلع المضعفة للعقل والجسم، المنقصة لطاقة المجتمع الإنتاجية، بجعلها الكثير من أفراده أسرى لهذه السلع والخدمات، يقضون وقتهم إما بحثا عنها، أو صرعى لها، أو خاملين في دورها.

فالخسارة التي تلحق بالمجتمع لا تقتصر على الموارد المخصصة لإنتاجها فقط، وإنما تشمل الموارد البشرية التي تستهلك طاقاتها ، باستهلاكها هذه السلع والخدمات.

المطلب الثاني
ضابط أولويات الإنتاج وأثره في الإنتاج

الضابط الثاني للإنتاج في الإسلام هو ما وضعته الشريعة من أولويات للسلع والخدمات، التي تدخل في نطاق الحاجات المعتبرة. ذلك أن الشريعة الإسلامية لا تجعل كل المباحات في درجة واحدة، وإنما ترتبها في مستويات ثلاثة:

١- السلع والخدمات الضرورية التي لا قيام للحياة بدونها.

٢- السلع والخدمات الحاجية وهي ما تشق الحياة بغيابها.

٣- السلع والخدمات الكمالية وهي ما تجمل بها الحياة وتهنأ.

ولا يباح إنتاج مستوى منها إلا بعد إشباع المستوى السابق عليه، ومن ثم فإن الموارد تكون مستخدمة دائما فيما هو أكثر إنتاجية وأغلى منفعة. فنفس المورد يصلح لاشباع أى مستوى، وتتحدد منفعته بأهمية المستوى الذي يشبعه. فبكون الماء يشربها المشرف على الموت عطشا، ويشربها العطشان، ويشربها الريان، فتكون منفعتها بقدر حاجة شاربها إليها. فهي مع الأول منفذة له من الموت مبقية على حياته، ومع الثاني، نافعة ومزيلة لألم العطش، ومع الثالث لا تضر ولا تنفع.

وهكذا كل مورد إنتاجي عندما يستخدم في إشباع حاجة ضرورية يكون كبير الفائدة للمجتمع، وعندما يستخدم في اشباع حاجة حاجية يكون مفيدا بدرجة كبيرة، وعندما يستخدم في إشباع حاجة كمالية يكون أقل فائدة من الاستخدام السابق وما فوق ذلك يضر ولا ينفع.

وهكذا نرى أن نفس الحجم من الموارد يمكن الحصول منه على أحجام مختلفة من المنافع، باختلاف طريقة توزيعه على الحاجات ذات الأهمية المختلفة. فإذا وجهت الموارد لإشباع الحاجات الأساسية للشعوب كانت كبيرة الفائدة، وإذا وجهت لاشباع الحاجات الثانوية كانت قليلة الفائدة، وإذا وجهت لإشباع الحاجات الوهمية كانت تبديدا للموارد وإهدارا للطاقات.

واتباع الضابط الإسلامي في تخصيص الموارد، يجعل المجتمع يحصل على أكبر نفع، وبالتالي يرتفع مستوى معيشة الجماعة ككل، عندما يستخدم في كل مورد إشباع أكثر الحاجات أهمية.

إن المنفعة الحدية تتناقص كلما انتقلنا من استخدام مهم إلى استخدام أقل أهمية، ولا يبرر إنفاق أقل منفعة إلا إذا لم يكن هناك مجال للاستفادة منه في مجال أكثر أهمية للمجتمع.

إن غياب هذا الضابط في العالم العربي أدى إلى أن ننفق مئات الملايين من الجنيهات على شراء اللب للتسلية، في الوقت الذي لا تجد الجماهير حاجتها من السلع الضرورية. ويؤدي إلى أن ننفق الاف الملايين من الجنيهات في العالم العربي، في إنتاج وشراء وتداول سلعة مثل السجائر، فضلا عن غيرها من السلع قطعية التحريم.

وهكذا يترتب على غياب هذا الضابط ضياع جزء كبير من موارد المجتمع، كان يمكن توجيهها لإنتاج السلع والخدمات التي تنقص الجماهير، وتمثل لها ضرورة من الضروريات أو حاجة من الحاجات، كذلك يلحق بهذا الضابط من ضوابط الإستثمار ضرورة أن تتنوع ميادين الانتاج، فلا تحجم الإستثمارات عن مجال يحتاجه المسلمون، مادام في حدود الإمكان، ويترتب على ذلك أن يتحقق للمسلمين الاستقلال الاقتصادي، الذي هو الوسيلة الأساسية للاستقلال السياسي.

وإذا كان إنتاج كل شيء ليس في مقدور كل بلد إسلامي على حدة، فإن هذا الضابط يعد دعوة إلي تحقيق التعاون والتكامل بين المسلمين، إن لم تكن الوحدة الكاملة.

المطلب الثالث
اعتبار الإنتاج عبادة وأثره في الإنتاج

تطبيق الإسلام يعطى الإنتاج صفة العبادة، فالإنتاج الملتزم بحدود الشريعة الإسلامية عبادة من أجل العبادات، وممارسة الإنتاج بهذا الاحساس، تؤدي إلى صيانة الموارد والمحافظة عليها وحسن الاستفادة منها.

ذلك أن المسلم يشعر بأن الموارد التي يستخدمها في الإنتاج، إنما خلقت لتمارس دورها في عبادة ربها. فهي جديرة بأن يستفاد منها ولا تبدد. وكلما أتقن الإنسان دوره في العملية الإنتاجية، فرفع من كفاءته وطور من أسلوب أدائه إلى الأفضل، كلما كان أكثر عبادة الله تعالى.

يقول المصطفى صلوات الله وسلامه عليه فيما رواه النسائي وابن حبان «من قتل عصفورا عبثا عج إلى الله يوم القيامة يقول: يارب إن فلانا قتلني عبثا ولم يقتلني منفعة(٧)،» فاحتجاج

(٧) رواه النسائل وابن حبان في صحيحه (انظر الكنز الثمين ص٥٨٥رقم ٣٨٥٢.

العصفور ومخاصمته لقاتله، ليس لأنه قتله، وإنما لانه قتله عبثا، ذلك أن موارد الثروة مهما بلغت من قلة الشأن، لا يصح أن تبدد فيما لا يفيد.

فمزاولة الإنتاج بإحساس المسلم تؤدي إلى المحافظة على موارد الثروة، واستخدامها بالأسلوب الأكفأ. إن من يستخرج من رطل القطن مترا من نسيج معين، أكثر عبادة لله تعالى ممن يستخرج منه نصف متر من نفس النسيج، لأن الثاني، بدد جزءا من الموارد التي خلقت ليستفاد بها، والعامل الذي يجعل آلته تعمر مدة أطول، أكثر عبادة لله من الذي يستهلك آلته في مدة أقصر.

المطلب الرابع
سياسة إحياء الموات وأثرها في الانتاج

الآثار السابقة لتطبيق الشريعة، تمثلت في تحرير الموارد وإنقاذ الطاقات، والمحافظة عليها، بيد أن تطبيق الشريعة الإسلامية يعمل على إضافة موارد جديدة عندما يبعث الفكرة الإسلامية في «إحياء الموات» على أوسع نطاق بين الجماهير.

«وإحياء الموات» في السياسة الاقتصادية الإسلامية ركيزة جوهرية لتحقيق التقدم الاقتصادي، بل ليست هناك وسيلة للتقدم غير هذا الطريق، إذا فهمنا «إحياء الموات» على حقيقته، ولم نقيده

بعنصر الأرض.

صحيح أن الحديث الشريف الذي وضع هذا الأساس، كان منصبا على عنصر الأرض، إذ يقول عليه الصلاة والسلام «من أحيا أرضا ميتة فهي له[٨]، وفي رواية فله فيها أجر[٩] لكن سحبه علي بقية الموارد أمر ممكن.

وتظهر أهمية هذا الأثر من آثار الشريعة الإسلامية في الإقتصاد، إذا علمنا أن الموارد من كل نوع تتوفر لدى الشعوب الإسلامية، من أرض ورأس مال وقوة بشرية، لكن عيبها أنها غير مستغلة، أى أنها في حالة «موات» فنحن اليوم في أشد الحاجة إلى أن نقوم بإحيائها، وإدخالها حلبة الإنتاج.

ولقد كانت هذه الطريقة هي ماسلكته الدولة الإسلامية على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو الذي دفع الناس إلى إحياء الأرض، وجعل ملكيتها مكافأة لمن يحييها، بل وأضاف إلى ذلك حافزا آخر، عندما وعد محييها بالجزاء الأخروي، بل إنه عليه الصلاة والسلام، لم يكتف بالدعوة النظرية والتحبيب في إحياء الموات، وإنما سلك إلى ذلك مسلكا عمليا، عندما مارس إقطاع

---

(٨) رواه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي - انظر فيض القدير جـ٦ص٣٩- رقم ٨٣٤٤.

(٩) رواه أحمد في مسنده والنسائي وابن حبان- انظر المرجع السابق تحت رقم ٨٣٤٥.

الأرض لبعض من رأى فيهم القدرة على إحيائها وعمارتها[١٠]. والجديد في هذه السياسة أنها تكليف بالإحياء وليست دعوة إليه فقط، ذلك أن الإقطاع يعني وضع الفرد أمام مسئولية محددة، يحاسب عليها بعد فترة مناسبة ، لينظر أأحياها ؟ أم ضعف عنها فيعان؟ أم عجز فتعطى لمن هو أكثر منه قدرة على إحيائها ؟

إن بعث هذه السياسة جزء من تطبيق الشريعة الإسلامية، وأثر من آثارها الاقتصادية، ولكن هل يقف بنا فهم الحديث الشريف «من أحيا أرضا ميتة فهي له» عند إحياء موات الأرض كمورد إنتاجي، ونقلها من عدم الصلاحية إلى حالة النفع والفائدة؟ أم نستطيع أن نسحب مفهوم الإحياء إلى أبعد من ذلك، ليشمل كل عناصر الإنتاج، والتي يمكن أن يصيبها الموت، فتكون في حاجة إلى إحياء؟

إنه من الواضح إمكانية قياس الموارد المادية على الأرض، فإعادة افتتاح منجم متوقف، أو تشغيل مصنع متعطل، أو إصلاح سيارة أو آلة ما ، هو إحياء لها ، ولكن الذي أحب أن ألفت النظر إليه هو موضوع القوة البشرية، والتي قد تكون في حالة موت فكري بغياب التوجيه السليم، أو بسيطرة التوجيه الباطل، أفلا تكون القوة البشرية في حالة موات عندما تحرم من التعبير عن

---

(١٠) انظر اقطاع النبي (ص) والراشدين من بعده في كتاب الأموال لأبي عبيد مكتبة الكليات الأزهرية ط٣ص٢٥٣-٢٦٣ .

رأيها، وتسلب منها حريتها، وتحكم بما يخالف عقائدها؟ أليست وهي في هذا الوضع في حاجة إلى من يقوم بإحيائها، يرفع ركام الأوهام من عقولها، وإعادة الوعي واليقظة إليها؟

وهل نستطيع القول بأن المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي عجزت عن إفراز فئة تمارس عملية إحياء القوة البشرية ؟ بل هل نستطيع القول بأن المؤسسات الدينية في حاجة إلى من يبعث فيها الحياة، لكي تقوم بدورها في إحياء موات الأمة؟

إن إحياء الموات «سياسة إسلامية» مجالها جميع عناصر الإنتاج- لا عنصر الأرض فحسب- ذلك أن كل العناصر الأخرى تمر بحالة من عدم الصلاحية للقيام بدورها، وإحياؤها يكون بإعادة تهيئتها للقيام بدورها.

وهذا في نظري أهم ما يترتب على تطبيق الشريعة الإسلامية من آثار في ميدان الإنتاج، ذلك أن «إحياء الموات» ليس إنتاج سلعة أو خدمة ، وإنما هو إنتاج لعناصر الإنتاج، فليس هو إضافة إلى أموال المجتمع، وإنما هو إضافة إلى رأس ماله، وأخطر ما يمثله «إحياء الموات» عندما يكون إحياء للبشر، فمن يحي البشر في مجتمع ، فقد أحيا فيه كل شيء.

هذه اشارات سريعة لبعض الآثار التي تصيب ميدان الإنتاج، إذا طبقنا النظام الاقتصادي الإسلامي ، وننتقل بعدها إلى الحديث عن بعض آثار تطبيقها في ميدان التوزيع.

الفصل الثاني
الآثار المباشرة لتطبيق الإسلام في ميدان التوزيع

تمهيد:

في الفكر الاقتصادي يقصد بالتوزيع (في أحد معنييه) تحديد مكافآت عناصر الإنتاج، ولما كانت عناصر الإنتاج في الفكر الرأسمالي هي الأرض والعمل والتنظيم ورأس المال، فإن الناتج القومي يوزع بين أصحاب هذه العناصر كعائد لها، فأصحاب الأرض يحصلون على مقابل استخدامها (الريع)، وأصحاب العمل يأخذون مقابل الجهود التي يبذلونها (الأجر)، وأصحاب رأس المال يأخذون مقابل استخدامه (الفائدة) والمنظمون يحصلون على مقابل جهودهم التي يبذلونها في عملية التأليف بين عناصر الإنتاج (الربح).

فنظرية التوزيع الرأسمالية توزع الناتج القومي إلى ريع وأجر وفائدة وربح. وتأتي الماركسية لتختزل عوامل الإنتاج في العمل، وترجع إليه وحده قيم الأشياء، وبالتالي فإن ما يعرف في الرأسمالية بالأرباح ، والفوائد والريع، فهي أجزاء من فائض القيمة يسرقها الرأسماليون.

وهذا التوزيع يعرف باسم التوزيع الوظيفي، أى توزيع الناتج القومي بين عناصر الإنتاج، بناء على الوظيفة التي يؤديها كل

عنصر، ويقابله توزيع آخر هو التوزيع الشخصي، والذي يتأثر بالتوزيع الوظيفي من غير شك، فإذا كانت نسبة نصيب العمل من الدخل القومي مرتفعة، دل ذلك على أن هناك اقترابا من العدالة الاجتماعية، وإن كانت نسبة الربح تمثل الجانب الاكبر من الدخل القوي دل ذلك على سوء توزيعه، بيد أن أخذ نسبة نصيب العمل من الدخل القومي، ربما يكون مؤشرا مضللا داخل فئة العمال أنفسهم، فقد يكون إجمالي نصيب العمل من الدخل القومي كبيرا، وهناك فئات من العمال تعيش دون مستوى الكفاية، وهذا هو واقع العالم الرأسمالي اليوم، والتي تطبق نظرياته في الأجور على العالم الثالث تقريبا، ومن بينه دول العالم الإسلامي. فما هو أثر تطبيق الشريعة الإسلامية في هذا المجال؟ وهل يملك الإسلام نظرية للتوزيع تستطيع أن تحقق الاستقرار في هذا المجال؟

إننا نحاول استشفاف الخطوط العامة لهذه النظرية مركزين علي العمل لما له من أهمية خاصة أضفاها عليه الإسلام.

وفي البداية نبين أن مكافأة عوامل الإنتاج في الإسلام تتمثل في الربح والأجر، والأجرة والريع أو الايجار.

١- فالأجرة هي مكافأة رأس المال العيني، إذا اشترك في عملية إنتاجية.

٢- والأجر هو مكافأة العمل إذا اشترك في العملية

الإنتاجية، بناء على تعاقد يضمن له أجره، دون توقف علي نتائج العملية الإنتاجية.

٣- والريع أو الإيجار هو مكافأة عنصر الأرض إذا اشتركت في العملية الإنتاجية ، بناء علي تعاقد يضمن لصاحبها المكافأة ، دون توقف على نتائج العملية الإنتاجية.

٤- أما الربح فهو نصيب عدة أشخاص.

أ- فقد يحصل عليه المنظم الذي يستخدم العناصر الأخرى المملوكة له أو التي استاجرها من غيره مقابل مكافأة لها .

ب- وقد يحصل عليه العامل أو صاحب رأس المال النقدي إذا اشتركا في مضاربة وربحت.

جـ- وقد يحصل عليه صاحب الأرض والعامل، إذا اشتركا معا في مزارعة أو مساقاه.

د- أما الفائدة وهي النسبة الثابتة التي يحصل عليها رأس المال النقدي دون ارتباط بالناتج ، فلا وجود لها في الإسلام، ذلك أن رأس المال النقدي ليس له إلا أن يشترك مع غيره من العناصر، ويحصل على ربح، أما أن يحصل على فائدة ثابتة غير مرتبطة بنتائج العملية الإنتاجية، فقد حرمته النظرية الإسلامية في التوزيع من ذلك.

أنواع التوزيع في النظرية الإسلامية:

إذا كانت النظم الوضعية لا تعرف للتوزيع معنى إلا تقسيم العائد إلي ربح وأجر وفائدة وريع، أى توزيع ما بعد الانتاج، فإن الإسلام يعرف للتوزيع معنى آخر لا تعرفه النظم الوضعية، هو توزيع مابعد الانتاج. وتعرف الرأسمالية الحديثة ما يسمى بعد ذلك بإعادة توزيع الدخل، أى تدخل الدولة في صورة التوزيع الذي تم طبقا للملكية والعمل، بما يحقق التوازن الاجتماعي، ويقرب الفوارق بين الدخول، وذلك عن طريق الضرائب والدعم. ويعرف الإسلام نفس الصورة وإن كان يستخدم أدوات مختلفة.

وشكل التوزيع الذي نشاهده في العالم الإسلامي اليوم يعكس الفكر الرأسمالي، فهو يتم على أساس من حقوق الملكية والعمل، مع محاولات حكومية لاستخدام الضرائب والدعم السعري كوسيلة لإعادة التوزيع.

وإذا أردنا التعرف على شكل التوزيع الذي يسود إذا طبقت الشريعة الإسلامية، فنحن في حاجة إلي التعرف على درجات التوزيع الثلاثة في الإسلام، وأثر كل درجة على هيكل الدخول بصفة عامة، وهيكل الأجور بصفة خاصة، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول
توزيع ما قبل الإنتاج

يتميز الإسلام عن غيره من النظم بهذا الشكل من التوزيع- توزيع ما قبل الإنتاج- وهو يعني أن الإسلام يبدأ قبل العملية الإنتاجية فيوزع عوامل الإنتاج (والتي سيكون لها أثر في شكل توزيع ما بعد الإنتاج).

وهنا يعلن الإسلام أنه لا ملكية لأحد ابتداء، إلا إذا كانت ناشئة عن عمل، فالعمل وحده هو الوسيلة التي توزع على أساسها موارد الثروة في المجتمع. أما غيره من الأسباب مثل الإرث والهبة والبيع... إلخ فهي أسباب لنقل الملكية وليس لإنشائها، بيد أنه ليس كل عمل مؤد إلي اكتساب الملكية، بل يشترط أن يكون مؤثرا في المورد، ناقلا له من الموت إلى الحياة، (من أحيى ارضا ميتة فهي له[1]. (ليس لمحتجز حق بعد ثلاث) فلا تملك الأرض بالتحجير ولا بالسيطرة والغلبة (لا حمى إلا الله ورسوله)[2] وإنما تملك بالعمل.

ومن ثم فإذا كان المورد الإنتاجي حيا بطبيعته، فلا يقبل ادعاء أحد بأنه أحياه، وإذا كان المورد عام النفع للمواطنين، فلا يقبل إدخاله في نطاق الملكية الخاصة، مهما كان حجم العمل المبذول

(١) رواه البخاري في صحيحه وأحمد في مسنده ، وأبو داود انظر فيض القدير المرجع السابق ص٤٢٥ رقم ٩٨٧٧.

(٢) رواه البخاري في صحيحه وأحمد في سنده، وأبو داود انظر فيض القدير، المرجع السابق ص٤٢٥ رقم ٩٨٧٧.

فيـه، ومن ثم فـإن الموارد توزع قبل الإنتـاج بين الملكيـة العامـة من ناحية ، والملكية الخاصة من ناحية أخرى. فتختص الملكية العامة بالموارد الحيـة بطبيـعـتـهـا، والموارد ذات النفع العـام الضـروري للمـجـتـمع، ومـا عـدا ذلك من الموارد فـإن الأفـراد يتنافسـون في امـتـلاكه ، طبقـا لقوله صلى الله عليـه وسلم «من سبق إلى ما لم يسـبق إليـه أحـد فـهـو له «قـال الراوي فـخـرج الناس يتـعـادون يتـخاطون[1] وطبـقـا لقوله صلي الله عليـه وسلم من أحيـى أرضـا ميتة فهي له وفي رواية وله بذلك أجر.

وبهذا يكون الإسلام قد وزع موارد الثروة بين القطاع الخاص والقطاع العام توزيعا عادلا ليس فيه افتيات لاعلي الجهد الفردي ولا علي حقوق الجماعة ولهذا التوزيع آثار مباشرة على توزيع مابعد الإنتاج وعلى إعادة التوزيع بعد ذلك.

المطلب الثاني
توزيع مابعد الإنتاج

في المرحلة الثانية من التوزيع، وهي توزيع الناتج القومي علي من شاركوا في إنتاجه، سنجد الإنتاج يتم داخل نطاقين محددين هما:

١- نطاق الملكية الخاصة.

(١) رواه أبو داود ، انظر الكنز الثمين، مرجع سابق، ص٥٧ رقم ٣٧٣٦ وانظر أيضا فيض القدير، مرجع سابق، مجلد ٦ ص١٤٨ رقم ٨٧٣٩.

٢- نطاق الملكية العامة.

ويقوم المسئول عن كل نوع من الملكية ، باستخدام العناصر التي يملكها، ويتعاقد مع أصحاب العناصر التي لا يملكها، في ظل المنافسة الخيرة التي تحكمها ظروف العرض والطلب، والتي تحدد له أجرة رأس المال العيني المستأجر، أو إيجار الأرض، أو أجرة العمل المستأجر ، أو نسبة الربح التي يتفق عليها. ولما كانت عوامل الإنتاج المادية لا تثير الكثير من الجدل ، وكان العمل أهم العناصر وأكثرها إثارة للنقاش ، فسنفرده من بينها للتعرف على الظروف المحيطة بمشاركته في العملية الإنتاجية في ظل الإسلام.

فما هو موقف الملكية الخاصة والملكية العامة من تشغيل العمل الأجير لديها؟ فيما يتعلق بالملكية الخاصة يمكنها أن تمارس الإنتاج متضافرة مع العمل، إما عن طريق المشاركة فيما يسمى بالمضاربة، فيحصل العامل علي ربح بقدر ما تثمره جهوده، وقد لا يحصل على شيء إن لم يترتب على جهوده نتائج إيجابية، فهو هنا شريك وليس بأجير ، ونتائج عمله تحدد مكافآته. كما يمكنها أن تستخدم أفرادا نصبوا انفسهم لتقديم خدماتهم إلى الكافة بالقطعة أو بالساعة وهم يديرون مشروعاتهم بصفة مستقلة . وهولاء لهم أجر المثل، وهو يتحدد طبقا لظروف العرض والطلب على خدماتهم.

كما يمكنها أن تستخدم لديها عمالا دائمين، يرتبطون بعلاقات تعاقدية، تلزمهم بتفريغ أنفسهم للعمل الذي التزموا به، وهذا النوع

من العلاقات هو الذي يعنيينا هنا ،و هو يجد ضابطه في قول النبى صلى الله عليه وسلم من استأجر أجيرا فليسم له أجره، وقوله أعطوا الاجير أجره قبل أن يجف عرقه[٣].

ومن هذين النصين نستنتج ما يلي:

١- أول بند في تحديد علاقة هؤلاء بمن يعملون لديهم، يتمثل في ضرورة تحديد الأجر مسبقا، وبناء على مساومة حرة، فإن شاء العامل قبل وإن شاء رفض. (حرية التعاقد).

٢- يجب أن يسلم الأجر إلى العامل كاملا في نهاية فترة العمل المتعارف عليها في الحرفة أو المهنة، مثل اليوم أو الاسبوع أو الشهر، دون تأخير (عدم المطل).

٣- يتحدد الأجر هنا بناء على مساومة من الطرفين ، وطبقا لظروف العرض والطلب العادية، وتدخل في الحسبان إنتاجية العامل ومهارته. (الجزاء على قدر العمل).

٤- من الناحية النظرية لا نستطيع ان نشترط في هذا الأجر أن يكون محققا لحد الكفاية أو أكثر منه، لكنه من الناحية العملية لن يكون أقل من حد الكفاية، إلا إذا كان المجتمع يمر بظروف الكساد، أما في الظروف العادية فإن أجر هذه الفئات سيكون

---

(٣) رواه البيهقي والطيراني الحكيم الترمذي انظر فيض القدير، المجلد الأول ص٥٦٢ رقم ١١٦٤.

محققا لحد الكفاية أو أكثر، ذلك أن هؤلاء هم السواد الأعظم من الناس، ونفقاتهم هي التي تمثل الطلب الفعال على المنتجات، فإذا كانت دخولهم أقل من حد الكفاية في الجملة ، فلن يكون الطلب كافيا أو محققا لهدف أرباب الأعمال منه.

٥- إذا لم تسد المنافسة الخيرة، طبقا للعرض والطلب الخاليين من الاحتكار، واستغل أحد الطرفين وضعه الاحتكاري لرفع الأجر أو خفضه ، فعلى الدولة أن تتدخل لفرض أجر المثل، أى الأجر الذي يسود في الظروف العادية الخالية من تحكم أحد الطرفين، وهو الذي يسمى في الاقتصاد الوضعي «أجر التوازن» أى الذي يتحدد بتقاطع منحنيي العرض والطلب.

٦- وإذا حدث وكان من بين هؤلاء العاملين من لا يتحقق كفايته من أجره العادل، لضعف إنتاجه أو زيادة أعبائه فتمام كفايته في بيت مال الزكاة.

هذا بخصوص استخدام العمل المأجور داخل نطاق الملكية الخاصة، فإذا انتقلنا إلى الملكية العامة، واستخدام العمل المأجور في نطاقها، فإننا نجد لها دورا هاما في تحديد أجر التوازن» من ناحية، وفي تحقيق تمام الكفاية من ناحية أخرى.

فبخصوص دورها في تحديد «أجر التوازن» للقطاع الخاص، فلأن الأجر في نطاقها يتحدد بناء على تفاعل قوي العرض والطلب

التي لا تشوبها القوى الاحتكارية، ذلك أن قوى الاحتكار إذا كان من المحتمل أن تلقى بظلالها على القطاع الخاص، برغم تحريمها في الإسلام، فإنه ليس من المحتمل أن توجد في الملكية التي بيد المجتمع، إذ ليس من أهداف الدولة أن تستغل العمال- وهي في الإسلام راعية لهم- كما أنه ليس للعمال أن يستغلوا الدولة، طالما أنهم مسلمون، يقومون بالعمل مقابل أجر عادل، ويعبدون الله تعالى بعملهم هذا، بل المفروض أن يرفضوا أى أجر لا يبذلون مقابله جهد؟

ومن هنا فإن الأجر داخل القطاع العام سيمثل الأجر العادل- أجر التوازن وأجر المثل، الذي يحتكم إليه إذا فسد العقد، أو إذا انحرفت عنه الأجور في الواقع انحرافا كبيرا. وهذا الأجر سيكون بمثابة المؤشر الذي تتحدد به الأجور في القطاع الخاص، إذا انحرفت عنه، فللدولة إن تعسف أرباب الأعمال، وفرضوا أجرا يقل عن أجر التوازن، أو تعسف العمال وفرضوا أجرا يزيد عن أجر التوازن، أن تتدخل وتفرض عليهم الأجر العادل(٤) الذي يطبق في القطاع العام، والذي يتحدد وفقا لظروف العرض والطلب الخالية من أية ضغوط.

والدور الذي تقوم به الملكية العامة هنا يمهد لنجاح الدولة في مهمتها الأساسية في ميدان التوزيع، ألا وهو قيامها بإعادة

(٤) ابن تيمية - الحسبة- دار الشعب ص١٦، ٣٥.

التوزيع. ذلك أن الأجر العادل، الذي يتقرر بفعل العرض والطلب في ظل الإسلام، يضمن أن تكون أجور معظم العمال محققة لحد الكفاية، وبالتالي يوجد لدينا قطاع عريض تحقق كفايته من عمله، بالإضافة إلى من تتحقق كفايتهم عن طريق امتلاكهم جزءا من موارد الثروة يعملون فيها بأنفسهم أو مع آخرين، ومع ذلك فإن البعض لن تتحقق كفايتهم من عملهم بسبب كثرة أعبائهم، وكفاية هؤلاء تكون عن طريق الشكل الثالث من أشكال التوزيع في الإسلام (إعادة التوزيع).

هذا هو موقف الإسلام من العاملين في القطاع الاقتصادي، أما العاملون لدى الدولة في غير القطاع الاقتصادي أو في القطاع الحكومي، وهم الذين يتولون الوظائف العامة في الإدارات المختلفة، فإنه ينطبق عليهم قول النبى صلى الله عليه وسلم «من ولى لنا شيئا، فلم تكن له امرأة فليتزوج، ومن لم يكن له مسكن فليتخذ مسكنا، ومن لم يكن له مركب فليتخذ مركبا، ومن لم يكن له خادم فليتخذ خادما[٥]».

وهذا يعني أن هؤلاء توفر لهم كفايتهم عند بداية توليهم الأعمال، ثم تجري عليهم الرواتب التي تتناسب مع العمل الذي يؤدونه. أى نغنيهم بالحلال عن الحرام، حتى لا تتطلع نفوسهم إلى

(٥) رواه أبو داود في كتاب الإمارة، ورواه أبو عبيد في كتاب «الأموال» مكتبة الكليات الازهرية٣ ص٢٤٦ رقم ٦٥٣.

ما تحت أيديهم من أموال عامة.

ولكن ما هو دور الملكية العامة في إعادة توزيع الدخل؟ إن ذلك هو ما سنراه في حديثنا عن إعادة التوزيع وذلك في المطلب التالي:

المطلب الثالث
إعادة التوزيع

لماذا إعادة التوزيع؟ العدالة في جانبها الاقتصادي واجب إسلامي، وهي تعني حصول الفرد على نصيب عادل من الدخل القومي، يتناسب مع جهده، أولا، ثم مع حاجته ثانيا، ثم مع مستوى الدخل القومي ثالثا. فإذا لم تتحقق للفرد تلقائيا، وجب على الدولة أن تحققها له عن طريق إعادة التوزيع. وباستخدام الوسائل الإسلامية والنظم التي شرعها الله تعالى. ذلك أن الله تعالى أمر كل فرد باستخدام جهده للحصول على نصيب من الثروة، وبسبب اختلاف الجهود تختلف الأنصبة. فينال البعض أكثر مما يشبع حاجته، وينال الآخر أقل منها. وبذلك تم توزيع ما قبل الإنتاج، ثم استخدم كل فرد جهده أو جهد الآخرين بمقابل عادل، فتم توزيع الدخل القومي، على أساس الملكية والعمل. وقد تكون هذه الصورة من التوزيع محققة للعدالة الاجتماعية في جانبها الاقتصادي، وقد لا تكون، لأنها لم تأخذ الحاجة في الحسبان، وهنا

يأتي دور إعادة التوزيع ليراعي الحاجة أيضا، وليس الجهد والملكية فحسب.

كيف تتم إعادة *التوزيع* في *الفكر الوضعي*؟

إعادة التوزيع عرفت حديثا في الرأسمالية وتطبقها على أساس من الضريبة والدعم السحري غالبا، وهي تطبق في العالم العربي والإسلامي اليوم على نفس الأساس، أى الضريبة والدعم السعري غالبا. بيد أن الضرائب الرأسمالية الحديثة، يغلب أن تكون مباشرة، أى تفرض على الأغنياء القادرين، ومن ثم يكون لها أثر عندما تنفق على الدعم السعري، الذي يتمثل في عرض مجموعة من السلع والخدمات، بسعر يقل عن تكلفتها، ويكون في قدرة الأقل دخلا.

أما في الصورة المطبقة في العالم العربي، فإنه نظرا لضعف كفاءة الأجهزة الضريبية، وعدم قدرتها على تحصيل الضرائب المباشرة بالقدر المطلوب للدول، فإنها تلجأ إلى الضرائب غير المباشرة، والتي يقع عبؤها على الفقراء أساسا. فإذا استخدمت حصيلتها في الدعم السعري، فكأنها أخذت الضريبة من الفقراء ودعمت بها سلع الفقراء، فما بالنا إذا كانت السلع المدعومة يصل معظمها إلى الأغنياء؟ وما يصل منها إلى الفقراء يصل عن طريق وسطاء ربما يجعلون تكلفته قريبة من سعره العادي.

فالنتيجة أن طريقة الضريبة والدعم، ربما تنتهي في العالم الثالث، ومنه العالم الإسلامي، بتحصيل الضرائب من الفقراء وإنفاقها على الأغنياء ، فكأننا بذلك نزيد التوزيع سوءا وتحدث نفس النتيجة في البلاد التي تمول الدعم عن طريق عجز الميزانية.

والعيب في الحقيقة ليس في أسلوب الضريبة والدعم ، وإنما العيب فيما آل إليه أمر الأسلوب في العالم الثالث، حيث وجدنا الضريبة تصبح غير مباشرة، ووجدنا الدعم يذهب إلى الأغنياء. ولو أن الصورة طبقت على أساس من الضريبة المباشرة والدعم الذي يصل إلى مستحقيه، لتحقق ما نبتغيه من تحقيق العدالة في الجانب الاقتصادي.

كيف تتم إعادة التوزيع في الفكر الإسلامي؟

ما سبق يظهر دور نظام الإسلام، ويظهر أثر تطبيق الشريعة، فإذا طبق الإسلام فإن أداة التمويل ستتغير، حيث يمول الدعم من فريضة الزكاة، ومن خصائصها أنها لا تصيب إلا الأغنياء القادرين، الذين تجمع لديهم فوق حد الغنى نصابا من نوع ما من المال، ويحول عليه الحول، إن لم يكن في نفسه نماء. فالأداة التي تستخدم في تمويل الدعم في ظل الإسلام، لا يشارك فيها إلا الأغنياء، ولو رغب غيرهم في المشاركة بدافع من إيمانهم وإيثارا لغيرهم، فإن الدولة لا تقبل منهم هذه المشاركة «فلا صدقة إلا عن ظهر غنى».

وإذا لم تكف حصيلة الزكاة لتحقيق العدالة في الجانب الاقتصادي، فإن عائد الملكية لاعامة يستخدم في هذا الغرض، وإذا لم يكف الإثنان فمن حق الدولة أن توظف على الأغنياء في أموالهم ما يحقق ذلك. فالأموال التي تستخدم في إعادة التوزيع في ظل الشريعة لا تأتي إلا من أغنياء حققوا كفايتهم، ولن يضاروا باستقطاع الزكاة من أموالهم، وذلك بعكس الضريبة غير المباشرة والتي قلنا إن عبأها يقع على كاهل الفقراء.

فإذا أتينا إلى الدعم كوسيلة لرفع مستوى الفقراء الذين لم يتوفر لهم المستوى اللائق من المعيشة، وجدنا الشريعة الإسلامية لا تقر أسلوب الدعم السعري، وإنما توجب اتباع أسلوب الدعم الدخلي[٦] . والذي يقوم على توفير دخل للفرد يجعله يحيا في مستوى لائق يسميه الفقه الإسلامي «حد الكفاية».

«وحد الكفاية »، عند الفقهاء لا يتمثل في ثروة معينة ، وإنما هو تيار متجدد من الدخل، يكفي الشخص لكي يلحق بعامة الناس. ويكون ذلك بتوفير مصادر الدخل، بتقديم أدوات الحرفة للمحترف، ورأس المال للتاجر، وفرصة العمل للمهني، وحجما من الثروة يدر دخلا مناسبا للأخرق، الذي لا يجيد حرفة، ولا يصلح

---

(٦) د. عبد الله عابد، العلاقات التبادلية بين السعر والنظام الاقتصادي، بحث مقدم لمركز الأبحاث والدراسات التجارية الإسلامية بتجارة الأزهر ص٢٧ سنة ١٩٨٣.

لمهنة يكفيه عمره[٧] ، كما وضحنا ذلك من قبل.

وعلي هذا فإن الدعم الدخلي الذي تقدمه الزكاة، يتمثل في خلق وحدات انتاجية جديدة، أو إعادة وحدات خرجت من ميدان الإنتاج إليه، كي ينتج الأفراد أولا، ثم يستهلكون ثانيا، ومن ثم يزداد الدخل القومي، ويرتفع مستوى المعيشة بإطراد.

وهذا يفترق كثيرا عن أسلوب الدعم السعري الذي يتبع في البلاد الإسلامية اليوم، إذ يقوم علي تقديم السلع والخدمات بأقل من قيمتها ، مما يغرى الناس بالإسراف في استخدامها سواء أكانوا فقراء أم كانوا أغنياء. ذلك أن هذه السلع والخدمات لا تقدم لهم بقيمتها الحقيقية، حتى يقدروها حق قدرها ويستهلكوا منها القدر المتناسب مع قيمتها، فهو دعم للاستهلاك ، وليس دعما للإنتاج، بعكس ما رأيناه من أسلوب الدعم الدخلي الذي تقدمه الزكاة.

ولاشك أن هذا يمثل تبديدا وضياعا لموارد الثروة، كذلك يتمثل التبديد والضياع فيما يترتب علي الدعم السعري من اختلال العلاقات السعرية بين السلع، حتى ليكون التبن أغلي من القمح نفسه، وحتى يصبح من أنواع الغش الجديدة- والطريفة في الوقت نفسه- في ريف مصر، أن يشترى الشخص التبن فيفاجأ بأنه لم يفصل منه القمح. ولقد حدث هذا بسبب دعم دقيق القمح وخبزه،

(٧) النووي المجموع جـ٦، ص١٩٥.

فأصبح يباع بأقل من تكلفته وأصبح الفلاح يهدف من وراء زراعة القمح إلى التبن أساسا ، وإن استطاع أن يغش المشترى فيزن عليه القمح داخل التبن فعل[٨] .

فالدعم السعري يزيد من استهلاك السلع المدعومة بكميات تفوق الحاجة اليها ، ويجعلها تستخدم في استخدامات أقل أهمية، وبالتالي تجعل موارد الإنتاج تتجه إلى إنتاج هذه السلع، لأنها تطلب بكميات كبيرة، فالدعم السعري، إذا بدأ في دولة، فإنه لا يقف عند نهاية ، وإنما يتضاعف عاما بعد عام، وبسبب ذلك أصبح اعتماد العرب في الغذاء على العالم الخارجي كبيرا .

وتطبيق الشريعة في هذا الميدان، بإحلال الدعم الدخلي، محل الدعم السعري، يرفع الإنتاج بأكثر مما يرفع الاستهلاك، ويجعل من الفرد وحدة منتجة قبل أن يكون مستهلكا ، فلا يتزايد الاعتماد علي الخارج كما يحدث في ظل الدعم السعري، وعن طريق الدعم الدخلي يتحقق لكل فرد حد الكفاية، الذي يتناسب مع جهده، وحاجته، ومستوى الدخل القومي .

وهكذا تكتمل حلقة التوزيع في ظل الشريعة الإسلامية ، والتي بدأت بتوزيع موارد الإنتاج، بناء على الجهد الذي يدخل الحياة في مورد ميت، والذي أطلق عليه «توزيع ما قبل الإنتاج»

---

(٨) انتهى ذلك مؤخرا عندما تم رفع الدعم تقريبا عن دقيق القمح بمصر .

ثم كانت الحلقة الثانية لتوزع الدخل القومي بناء علي الملكية والعمل، والتي أوجبت لكل مشارك في الإنتاج نصيبا منه، في صورة أجرة لرأس المال، أو أجر للعامل، أو ايجار للأرض، أو ربح لمن شارك في شركة مشروعة بعمله أو برأس ماله النقدي أو بأرضه.

ثم كانت الحلقة الأخيرة من حلقات التوزيع، والتي تعالج الاختلالات المترتبة على اختلاف الناس في جهودهم وحجم ملكياتهم، لتحقق بما تقدمه من دعم دخلي ، عدالة توزيع الدخل القومي على المواطنين.

تلك هي الخطوط العريضة لنظرية التوزيع الإسلامية، وتلك هي بعض الآثار المباشرة لتطبيق الشريعة، والتي هي أكثر من أن يحاط بها، فكيف بنا لو مددنا البصر نحو الآثار غير المباشرة لها؟

إن الاثار المباشرة وغير المباشرة لهذا التطبيق، هي التي وصلت بالمجتمع الإسلامي، أيام عمر بن عبد العزيز ، إلى حد الغنى الكامل، بحيث خلا المجتمع من مستحق الزكاة. والذي فعل ذلك ليس عدل عمر (ض) في خلافته القصيرة كما يقال دائما، وإنما هو تفاعل معطيات الإسلام اقتصادية واجتماعية، قانونية وأخلاقية ، على مدى قرن من الزمان توج بعدل عمر (ض)، فأعطى ثماره في شتى جنبات الحياة، ومنها الحياة الاقتصادية. فتحققت الوفرة

للمجتمع واستغنى الناس. وهانحن اليوم نشاهد ضياع المسلمين في مرحلة الغربة عن دينهم وشريعتهم، ونشاهد بعقولنا ما يمكن أن يقدمه لنا الالتزام بالدين وتطبيق الشريعة، فهل نستطيع أن نمسك بأيدينا طوق النجاة؟

الفصل الثالث
الآثار الاقتصادية للالتزام
بمنهج الإسلام في الإنفاق الاستهلاكي

تمهيد: النهج الإسلامي يقوم على الإلتزام بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، وكتاب الله تعالى- والسنة بيانه- يهدى للتى هي أقوم، في مختلف الميادين وشتى المجالات، فليس هناك شك في أن الالتزام بما يهدي إليه القرآن الكريم، التزام بما هو أقوم وأعدل. وليس هناك من شك في أن التمسك بالأقوم في السلوك الاستهلاكي يرتب تغيرا كبيرا في هذا السلوك، والذي أصبح في مجتمعنا يفتقد الضوابط المقومة، فسار بالناس في مسالك شتى، جعلت من السلوك الاستهلاكي للفرد والجماعة، سمة من سمات التخلف، وسببا من أسبابه. ومن ثم يكون الالتزام بالمنهج الإسلامي في هذا الميدان قضاء على هذا السبب ورفعا لهذه السمة، ويكون من الأهمية بمكان توضيح الضوابط الإسلامية لهذا السلوك، هداية إلى الأقوم، وبيان الآثار الاقتصادية التي تترتب علي الالتزام بها تبشيرا للناس بما سيعود عليهم من هذا الالتزام. إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا »[1] ويحاول هذا الفصل أن يحقق ذلك الهدف بتناول هذا الموضوع في المطلبين التاليين:

---

(١) سورة ا لاسراء- الآية رقم ٩.

المطلب الأول: ضوابط السلوك الاستهلاكي في الإسلام.

المطلب الثاني: وإثار الالتزام بالمنهج الإسلامي على الاستهلاك. وذلك كما يلي:

المطلب الأول
ضوابط السلوك الاستهلاكي في الإسلام

تمهيد:

يقصد بالاستهلاك عملية استخدام السلع والخدمات في إشباع الحاجات، والحاجات أما أن تكون خاصة، فيتولى الأفراد إشباعها والإنفاق عليها، وإما أن تكون عامة، فتتولى الدولة باسم المجتمع إشباعها والإنفاق عليها. وبالتالي يكون لدينا استهلاك فردي واستهلاك جماعي، وكلاهما يتعرض للرشد ونقيضه، ومن ثم نكون في حاجة إلى ضوابط للسلوك الاستهلاكي، تضمن لنا تحقق الرشد الاستهلاكي، وتحول دون نقيضه. وقد وضع الإسلام لهذا السلوك ضوابط واضحة، ينعكس الالتزام بها علي نوعي الاستهلاك، فيؤدي إلى زيادته في بعض المجالات، وإلى نقصانه في بعضها الآخر، وقوام هذه الضوابط ما قرره في تحديد ما يعتبر حاجة، فيستحق أن ينفق على إشباعه، وما لا يعتبر حاجة، فلا يستحق أن ينفق على إشباعه.

ويتخلص المنهج الإسلامي في ايجاب الاعتدال والتوسط، الذي هو موقف بين طرفين محرمين، حيث يقول القرآن الكريم وصفا لسلوك الملتزمين بالمنهج الإسلامي «والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما»[٢] وتوضح هذه الآية إمكانية ظهور ثلاثة مستويات استهلاكية لدى الفرد أو المجتمع، ولكل مستوى منها حجم استهلاك معين، مستوى التقتير الذي يقف بحجم الاستهلاك عند مستوى أقل من المطلوب، ومستوى الإسراف الذي يتجاوز بحجم الاستهلاك المستوى الملائم، ومستوى الاعتدال والتوسط. والذي يتجاوز المستوى الأول ولا يصل إلى المستوى الثاني، وهو المستوى الذي يهدى إليه المنهج الإسلامي، ويسعى إلى وصول أهله إليه وثباتهم عليه طريق الحكم على كل مستوى من المستويات الثلاثة السابقة، إما بالوجوب وإما بالحرمة، فهو يحكم على المستوى الأول . فضوابط السلوك الاستهلاكي للفرد والمجتمع، يحكمها المنهج الإسلامي عن (مستوى التقتير) بالحرمة. كما يحكم على المستوى الثاني منها (مستوى الإسراف) بالحرمة أيضا «ولا تجعل يدك مغلولة إلي عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا»[٣].

ويحكم على المستوى الثالث (مستوى التوسط والاعتدال) بالوجوب «وكان بين ذلك قواما» فلدينا ضوابط ثلاثة يضعها المنهج الإسلامي لضبط السلوك الاستهلاكي تتمثل في:

(٢) سورة الفرقان- الآية رقم ٦٧.

(٣) سورة الاسراء- الآية رقم ٢٩.

١- تحريم التقتير.

٢- تحريم الإسراف.

٣- وجوب التوسط والاعتدال.

وسنتناول هذه الضوابط في الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول
تحريم التقتير

التقتير في اللغة والشرع هو التضييق فيما لابد منه من النفقة[٤]، ويقول أبو الفضل جعفر بن على الدمشقي إنه «التضييق فيما لابد منه ولا مدفع له مثل أقوات الأهل ومصالح العيال»[٥].

والتقتير محرم بنصوص الكتاب والسنة، ذلك أن الإسلام لا يهدف إلى جعل حجم الاستهلاك عند أدنى مستوى له، وإنما يهدف إلى إشباع الحاجات الحقيقية للفرد والجماعة بما يحفظ على الإنسان إنسانيته وطاقاته الفعالة. ومن ثم فإن الإسلام يوجب على المسلم أن يمارس الاستهلاك، وأن يشبع حاجاته التي أقرها ، وينعى على

(٤) انظر مادة قتر من لسان العرب طبعة دار المعارف ص٣٥٢٥.

(٥) جعفر الدمشقي، الاشارة إلى محاسن التجارة، دار الاتحاد العربي للطباعة ص٥٦.

الإنسان اتصافه بالإمساك والتقتير. وتخوفه من الإنفاق «قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذن لامسكتم خشية الإنفاق، وكان الإنسان قتورا»[٦] ويحذر من مغبة هذه الصفة «اتقوا الشح فإنه أهلك من كان قبلكم»[٧] بل إن الإسلام يعد الشخص عاصيا إن لم يمارس الاستهلاك في حدوده الواجبة، بالقدر الذي يحفظ عليه إنسانيته وطاقاته الفعالة كما قلنا. يقول الله تعالى «يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا، إنه لا يجب المسرفين»[٨] فهنا أمر بالتمتع بالطيبات وإشباع الحاجات المشروعة، والتي مثل لها بالأكل والشرب واللباس[٩] لأنها أظهر هذه الحاجات وأهمها، وعليه فإن التقتير بمعنى عدم إشباع المرء حاجاته المشروعة مع قدرته علي ذلك، يعد مخالفة للأمر الصريح بالأكل والشرب وأخذ الزينة، الممثل بها لكل حاجات الإنسان المباحة. بل إن النهي الصريح عن التقتير قد جاء في قوله تعالى «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك»[١٠] أى لا تكن بخيلا منوعا[١١] فهو نهي عن التقتير والإمساك بصورة تنفر منه، بإظهار

---

(٦) سورة الاسراء- الآية رقم ١٠٠.

(٧) أخرجه مسلم، انظر الصنعاني، سبل السلام، دار الجيل ، بيروت ١٩٨٠ رقم ١٣٩٥.

(٨) سورة الاعراف- الآية رق م ٢٩.

(٩) الزينة في الآية الكريمة يقصد بها اللباس، انظر ابن كثير جـ٢ ص٢١٠.

(١٠) سورة الاسراء - الآية رقم ٢٩.

(١١) ابن كثير ، تفسير القرآن العظيم، طبعة الحلبي جـ٣ ص٣٧.

المقتر في صورة شخص ربطت يده إلى عنقه فلا يستطيع أن يمدها إلى خير.

وهكذا يلون القرآن الكريم خطابه لنا، فمرة يأمرنا بالإنفاق في حدود، ومرة ينهانا عن الإمساك، وثالثة يحذرنا من الشح، وكلها أساليب تنتهي بنا إلى إدراك أن هناك حدا أدنى من الإنفاق الاستهلاكي- هو الذي يقوم بالشخص ويمكنه من أداء دوره في الحياة- لا يصح أن يعيش الفرد تحته، ذلك أن الحياة في ظل مستوى التقتير يعدها الإسلام ظلما للنفس من ناحية، وظلما للمجتمع- باعتبار أن الفرد لبنة من لبناته- من ناحية أخرى «إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم، أمرهم بالبخل فبخلوا، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا، وأمرهم بالفجور ففجروا»(١٢) فالتقتير لا تتوقف آثاره على المقتر، ولكنه يتعدى إلى المجتمع، ويهلك الجميع إذا انتشر، وليس أكبر شروره حلول الكساد بالاقتصاد القومي، ولكنه بعض شروره فقط.

ومن هنا نستطيع القول إن الإسلام يطلب أن يتحقق لدى المجتمع قدر معين من الاستهلاك، يكون النقص عنه إخلالا بقدرة الأفراد على القيام بواجباتهم المنوطة بهم «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»(١٣) ولا يحل لأى فرد أن يقل عن هذا المستوى، ويجب

---

(١٢) الصنعاني، سبل السلام، مرجع سابق ج٣ص١٥٦٩.

(١٣) الامام الغزالي، المستصفى، مكتبة الجندي، القاهرة ص٨٧.

على كل فرد أن يمارس الإنتاج كي يحقق هذا المستوى لنفسه ومن يعول، ومن يعجز بجهوده عن تحقيق هذا المستوى، فإن الإسلام قد فرض له نصيبا في أموال الزكاة وغيرها من الأموال العامة، بحيث يكون كل فرد في المجتمع محققا لهذا المستوى الاستهلاكي،بصرف النظر عن ملكيته أو قدرته، وكل ما هنالك من فرق، أن القادر يحقق هذا المستوى بجهوده الخاصة، أما غيره فإنه يحققه بجهود الآخرين. وتتولى الدولة الإشراف على هذا ، إذ هو أحد بنود الإنفاق العام في ظل الإسلام.

ومما سبق يتضح لنا أن الإسلام لايهدف إلى خفض حجم الاستهلاك بصورة مطلقة، وإنما يهدف إلى ضبط الاستهلاك، وجعله في الحدود التي تحقق مصالح الأفراد والجماعة. ومن ثم كان هذا الضابط الذي يحول دون تدني الاستهلاك إلى الحد الذي يهدد حياة الجماعة وقيامها، عندما يصيبها في طاقتها الفعالة، ممثله في الأفراد الأقوياء نفسيا وبدنيا. القادرين على ممارسة دورهم في الحياة. فتحريم التقتير إذن هو أول ضوابط الإنفاق الاستهلاكي، ومهمته تتمثل في حفظ حجم الاستهلاك عند مستوى مرتفع نسبيا لايجوز النزول عنه، ويمثل هذا المستوى ضمانا ضد حدوث الكساد، بيد أن هذا الحجم من الاستهلاك ليس هو الحجم المتوقع في المجتمع الإسلامي من ناحية، وليس هو الحجم المسموح به من ناحية أخرى، فليس كل الأفراد يقفون عند الحد الواجب فقط، كما أن الإسلام لا

يمنع الزيادة عليه، وإنما يسمح بها ويحفز عليها، طالما أنها لم تصل إلى الحد غير المسموح به، ذلك أن مستويات الاستهلاك في ظل الإسلام تتنامى إلى أعلى دون أن يحدها حد ما، إلا إذا وصلنا إلى منطقة الإسراف، وعندها يكون الإنفاق غير محقق لمصلحة ما، سواء للفرد أو للجماعة، وهنا يأتي دورالضابط الثاني من ضوابط الاستهلاك في ظل الإسلام وهو ما سيناقشه الفرع التالي:

الفرع الثاني
تحريم الإسراف

إذا كنا قد عرفنا أن الإسلام يوجب على الإنسان أن يصل بحجم استهلاكه إلى حد معين، ويحرم عليه أن ينقص عنه، ويسمح له بالزيادة عليه، فإن تنامي هذا الحجم ليس بغير نهاية، وإنما هو محدود بضابط آخر يفوق الضابط السابق في الأهمية ، ألا وهو تحريم الإسلام للإسراف.

وتحريم الإسراف يعني إيجاد سقف للاستهلاك لا يصح الزيادة عليه، فهو يحدد لنا حجم الاستهلاك من أعلى، بينما كان الضابط الأول (تحريم التقتير) يحدد لنا حجم الاستهلاك من أسفل، والمسافة بين الحجمين تشمل الاستهلاك المسموح به أو المباح، فهو ليس بواجب كما أنه ليس بحرام.

ولكن ما هو الإسراف في اللغة والشريعة؟

إنه في اللغة يعني تجاوز الحد في كل شئ ، قول أو فعل . . إلخ أما في الشريعة فهو يعني نفس الشئ بيد أن إطلاقه علي الإنفاق أكثر[١٤] يقول ابن العربي في تفسير قوله تعالى «ولا تسرفوا » في الآية رقم ٣١ من سورة الاعراف إن المراد: ولا تزيدوا على قدر الحاجة[١٥] . ويقول الماوردي عن الإسراف «إنه تجاوز في الكمية وهو جهل بمقادير الحقوق» ويقول الفخر الرازي «السرف مجاوزة الحد في التنعم والتوسع في الدنيا وإن كان من حلال»[١٦].

ومن هذه المفاهيم يتبين لنا أن الإسراف الذي نحن بصدده يعني تجاوز الحد في المباحات، والاستغراق في الاستجابة لرغبات النفس التي لها أصل مشروع، مما يخرج بالشخص عن حد الاعتدال والتوسط، يقول النبى صلى الله عليه وسلم «إن من السرف أن تأكل ما اشتهيت»[١٧].

---

(١٤) راجع مادة- سرف - من لسان العرب وغيره من المعاجم، وانظر سبل السلام للصنعاني مرجع سابق، جـ٤ص.١٥٣ .

(١٥) ابن العربي، أحكام القرآن، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، سنة ١٩٦٣- القسم الثاني ص٧٧١ .

(١٦) الفخر الرازى، التفسير الكبير، دار الفكر، بيروت ط١ سنة ١٩٨١، مجلد ١٢ جـ٢٤ ص١٩٠٩ .

(١٧) رواه الدار قطني، نقلا عن ابن كثير، مرجع سابق، جـ١ص.٢١ .

والإسراف محرم لنفس الأسباب التي حرم من أجلها التقتير، فكلاهما ظلم للنفس، وتحطيم لقدراتها، وإن اختلفت الوسيلة، كما أن كليهما إهدار للمواردالاقتصادية. وإذا كان التقتير يؤدي إلى حدوث الكساد، فإن الإسراف يؤدى إلى حدوث التضخم، وكلاهما شر يجب أن نجنبه المجتمع. ولذلك يقول النبى صلى الله عليه وسلم مرشدا المسلم «كل واشرب والبس وتصدق في غير سرف ولا مخيلة»[١٨]. يقول الصنعاني: دل- الحديث- على تحريم الإسراف في المأكل والمشرب والملبس والتصدق، وينقل عن عبد اللطيف البغدادي قوله «إن السرف في كل شئ مضر بالجسد ومضر بالمعيشة، يؤدى إلى الإتلاف فيضر بالنفس»[١٩].

وهكذا يضفي الإسلام على الإسراف صفة التحريم القاطع، والتي جاءت فضلا عما سبق، في العديد من آيات القرآن الكريم «كلوا واشربوا ولا تسرفوا»[٢٠] «وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين»[٢١]. . وأهلكنا المسرفين»[٢٢] «ولا تطيعوا أمر المسرفين، الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون»[٢٣]

---

(١٨) اخرجه ابو داود وأحمد عن عمر بن شعيب وعلقه البخارى عن ابن عباس، انظر الصنعاني مرجع سابق، جـ٤ حديث رقم ١٣٦٦.

(١٩) المرجع السابق، ص. ١٥٣.

(٢٠) سورة الأعراف- الآية رقم ٣١.

(٢١) سورة الانعام ، الآية رقم ١٤١.

(٢٢) سورة الانبياء ، الآية رقم ٩.

(٢٣) سورة الشعراء، الآية رقم ١٥١.

إلى غير ذلك من الآيات التي تنهي عن الإسراف وتحذر من عواقبه، وهي فساد الأرض وهلاك المجتمعات. وقد قلنا إن الإسراف يعني تبديد الموارد، وإضاعة الثروات والأموال في غير نافع، وهو في نفس الوقت أكبر دافع للقوى الاقتصادية في اتجاه التضخم، الذي يحطم الثروات أيضا. فالإسراف في ذاته تحطيم للثروات، وفيما يؤدي إليه من تضخم تحطيم للثروات، ولذلك كان الإسراف هو أهم ما فسرت به «إضاعة المال» التي نهى عنها النبى صلى الله عليه وسلم.

على أن هناك نوعامن الإسراف بلغ المدى في تجاوز الحد، وأعطته الشريعة الإسلامية وصفا مستقلا، لأنه تجاوز من نوع خاص، إذ هو لا يقتصر على تجاوزالحد في المباحات، وإنما يتجاوز إلى الإنفاق علي المحرمات نفسها، وهذا هو ما يعرف في الشريعة الإسلامية باسم التبذير،. فالتبذير تجاور في الإنفاق الاستهلاكي، يترك الطيبات والانفاق على الخبائث. وهذا النوع من الإنفاق محرم في الإسلام مهما كان ضئيل الحجم، فأى قدر من الإنفاق على استهلاك المحرمات محظور لنفس الأسباب التي حرم من أجلها الإسراف، فكلاهما يؤدى إلى إتلاف النفس والأموال والإضرار بالمجتمع، وكلاهما داخل في النهي عن «إضاعة المال» التي جاءت في قول النبى صلى الله عليه وسلم «ويكره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال»[٢٤].

---

(٢٤) متفق عليه، انظر الصنعاني، مرجع سابق، جـ٤ ص١٥٣٥.

يقول الصنعاني : المتبادر من الإضاعة ما لم يكن لغرض ديني ولا دنيوى. وقيل هو الإسراف في الإنفاق. وقيده بعضهم بالإنفاق في المحرم «التبذير، ورجح المصنف أنه ما أنفق في غير وجوهه المأذون فيها شرعا، سواء كانت دينية أو دنيوية(٢٥) «الإسراف والتبذير معا».

ومن ثم فإن التمادي في الاستهلاك المباح حتى يصل إلى الحد غير المعقول، أو الإنفاق على المحرمات بأى قدر مهما كان ضئيلا ، هما تجاوز للحد في الإنفاق الاستهلاكي، أى إسراف لا يصح أن يحدث في مجتمع يلتزم بمنهج الإسلام.

وما سبق يتبين أن الإسلام- بتحريم الإسراف- قد وضع للإنفاق الاستهلاكي حدا أعلى لا يصح تجاوزه، وإلا كان المتجاوز- فردا أو مجتمعا- ظالما لنفسه، ساعيا إلى تحطيم ثروته، ومن قبل ومن بعد كان عاصيا لربه. فإذا رغب الفرد أو المجتمع في أن يعيش في جانب الأمن والأمان ، فلا يصح تجاوز حدود الإنفاق الاستهلاكي، لا من أعلى بالوصول إلى الإسراف، ولا من أسفل بالوصول إلى التقتير وعليه أن يتخذ لنفسه طريقا وسطا، باستهلاك الحجم الذي يقع بين الحدين المذكورين. ولقد سبق أن أطلقنا على هذا الحجم، «الإنفاق المباح أو المسموح به» وهو ما سيتولى المبحث الآتي بيانه عندما يعالج ايجاب الإسلام للتوسط والاعتدال.

---

(٢٥) المرجع السابق، ص١٥٣٦.

الفـــرع الثالث

إيجاب التوسط والاعتدال

علمنا أن الإسلام يحرم التقتير ، أى يحرم النزول بحجم الاستهلاك عن حد معين، هو الحد الذي يحفظ للنفس الإنسانية إنسانيتها وطاقتها الفعالة. وعلمنا أن الإسلام يحرم الإسراف، وتحريمه يحرم الزيادة في الاستهلاك عن حجم معين، تكون الزيادة عليه إنفاقا فيما لا يفيد، ولايعود على المجتمع بطائل. إذا كان الإسلام قد حرم النزول عن الحد الأدنى المذكور، كما حرم الزيادة على الحد الأعلى أيضا، فإن الذي يكون قد أذن فيه هو المدى الذي يقع بين الحدين اللذين نهى عنهما، أى الإسراف والتقتير، ذلك أن النهي عن الطرفين المتطرفين أمر بما بينهما ، أى أن النهي عن التقتير من ناحية، وعن الإسراف من ناحية أخرى، هو أمر بالتوسط بينهما، فكما يقول الفخر الرازى «لكل خلق طرفي إفراط وتفريط، وهما مذمومان، والخلق الفاضل هو العدل والوسط»[٢٦]. وهذا هو صريح الآية الكريمة التي جاءت في صفة القوم الملتزمين بمنهج الإسلام، والمستحقين لوصف عباد الرحمن، فقالت عنهم «والذين إذا انفقوا لم يسرفوا، ولم يقتروا، وكان بين ذلك قواما»[٢٧]فلفظ «ذلك» في الآية الكريمة إشارة إلى الأمرين المنهي عنهما، أى

---

(٢٦) الامام الرازى ، التفير الكبير، مرجع سابق، المجلد العار جـ٢٠ ص١٩٦.

(٢٧) سورة الفرقان، الآية رقم ٢٧.

الإسراف والتقتير، وما بينهما هو القوام ، والقوام هو العدل. (٢٨) وحجم الاستهلاك العدل بالتالي، هو الذي يوجد بين حجمين يمثلان الطرفين المذمومين » وكان بين ذلك قواما ». يقول ابن كثير رحمه الله تعالى في تفسير هذه الآية: أي ليسوا بمبذرين في إنفاقهم فيصرفون فوق الحاجة ، ولابخلاء في أهليتهم فيقصرون في حقهم فلا يكفونهم، بل عدلا خيارا ، وخير الأمور أوسطها لاهذا ولا ذاك(٢٩).

ونفس المعاني السابقة ترشدنا إليها آية الإسراء بأسلوب بياني مغاير فتقول«ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا »(٣٠) فهي تنهى عو وقف المرء مغلول اليد عاجزا عن الإنفاق فيما يجب فيه الإنفاق، كما تنهاه عن أن يبسط يده كل البسط، أي بدون ضوابط، وتبقى الآية وضعا مطلوبا هو أن يبسط المرء يده ولكن بالقدر الذي لا يضيع واجبا ، ولا يفسد ثروة، وتلك هي القوامة في الإنفاق، التي تأمر بها آية الفرقان السابقة» وكان بين ذلك قواما ».

ومن هنا فإن مجال حركة المجتمع المسلم الاستهلاكية يقع في هذه المنطقة التي تعلو منطقة الإنفاق الذي يخرج به من حد التقتير،

(٢٨) انظر لسان العرب مادة «قوم» بص٧٣٨٢ من طبعة دار المعارف.

(٢٩) ابن كثير، مرجع سابق، جـ٣ ص٣٢٥.

(٣٠) سورة الاسراء، الآية رقم ٢٩. (٣١) اخرجه البخاري عن ابن عباس.

وتقل عن منطقة الإنفاق الذي يدخل به في حدود الإسراف، وهو في هذه المنطقة حر الحركة، إن شاء كان في أولها، وإن شاء كان في أعلاها، وإن شاء كان في أوسطها، ذلك أن الظروف مختلفة ، والإمكانات متفاوتة، بين منطقة وأخرى، وبين زمان وآخر، وكل تبعا لما يهدي إليه العقل السليم، والفكر الاقتصادي الرشيد، في حدود الإمكانات المتاح.

هذا وإن كان الإسلام يفتح هذا المستوى من مستويات الاستهلاك أمام المسلمين، بحيث يمكننا أن نفهم من مبادئه أنه يحب لهم أن يكونوا في أفضل مستويات الاستهلاك طالما أنهم لم يصلوا إلى منطقة الإسراف . كل ما شئت والبس ماشئت ما أخطأتك اثنتان سرف ومخيلة»(٣١) «قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة»(٣٢) «كلوا من طيبات ما رزقناكم» (٣٣) «كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان (٣٤)» «كلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا(٣٥)» إلى غير ذلك من الآيات والاحاديث التي تشير إلى الرغبة في أن يكون المجتمع الإسلامي في بلهنية من العيش.

ونخلص من كل ماقدمناه إلى أن التوسط بين الطرفين

---

(٣٢) سورة الاعراف، الآية رقم ٣٢.

(٣٣) سورة البقرة، الآية رقم ٥٧.

(٣٤) سورة الانعام، الآية رقم ١٤٢.

(٣٥) سورة المائدة ، الآية رقم ٨٨.

المذمومين- التقتير والإسراف- هو ما يليق بالمجتمع الملتزم بمنهج الإسلام في الحياة، وإلى وجوب أن يكون مستوى الإنفاق الاستهلاكي في المجتمع الإسلامي بين هذين الطرفين، أى في مستوى يعلو على مستوى التقتير ويقل عن مستوى الإسراف.

وبهذا نكون قد تعرفنا على الضوابط التي قدمها الإسلام لضبط سلوك المسلمين الاستهلاكي، والتي هي كما قلنا بعض ما يهدى إليه القرآن الكريم «إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم، ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات، أن لهم أجرا كبيرا »[٣٦] فهذه الضوابط طريق الهداية للوضع الأقوم في ميدان الإنفاق الاستهلاكي ، ننتقل بعد بيانها إلى بيان آثار الالتزام بها، وهذا هو موضوع المطلب الثاني.

المطلب الثاني

آثار الالتزام بالمنهج الإسلامي على الاستهلاك

تمهيد وتقسيم:

يقصد بالاستهلاك- كما سبق بيانه- استخدام السلع والخدمات في إشباع الحاجات، والحاجة قد تكون خاصة، ويتولى الأفراد الإنفاق عليها، كما قد تكون عامة، وتتولى الدولة الإنفاق

---

(٣٦) سورة الاسراء، الآية رقم ٩.

عليها . وبالتالي يكون لدينا إنفاق استهلاكي فردي وإنفاق استهلاكي جماعي.

والالتزام بمنهج الإسلام ينعكس على نوعي الاستهلاك ، فيؤدي إلى زيادته في بعض المجالات وإلى نقصانه في بعضها الآخر. ويحدث ذلك- كما قلنا- بسبب تدخل الشريعة في تحديدما يعبتر حاجة فيستحق أن يتفق على إشباعه، ومالا يعتبر حاجة فلا يستحق أن ينفق على إشباعه.

وضابط ذلك - كما قد علمنا- هو تحريم تدني الانفاق إلى مستوى التقتير، وتحريم تجاوز الحد المعقول في الإنفاق على المباحات، وتحريم مطلق الإنفاق على المحرمات، أى تحريم الإسراف والتقتير وإيجاب الاعتدال في الانفاق الاستهلاكي.

وفي ظل هذه الضوابط سنتناول بعض الآثار المترتبة علي الالتزام بالمنهج الإسلامي في الإنفاق الإستهلاكي الفردي أولا ثم الجماعي ثانيا. ولإدراك بعض هذه الآثار على الاستهلاك الفردي نستعرض بعض العلاقات التي تقوم بين الاستهلاك وبعض المتغيرات الأخرى في ظل الإسلام، لنرى إلى أى حد تختلف هذه العلاقات عن العلاقات التي تربط الاستهلاك بهذه المتغيرات في ظل النظرية الاقتصادية الوضعية، ونكتفي من هذه العلاقات بثلاث:

١- علاقة الدخل بالاستهلاك.

٢- علاقة السعر بالاستهلاك.

٣- دور الإعلان بالنسبة للاستهلاك.

ثم نتناول أثر الالتزام بالمنهج الإسلامي على الاستهلاك الجماعي في النهاية وذلك في الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول

علاقة الدخل بالاستهلاك في ظل الإسلام

يرى الفكرالاقتصادي الوضعي أن الاستهلاك يرتبط بعلاقة طردية مع الدخل، فيزيد بزيادته وينقص بنقصانه، وأن الفرد يبدأ بتغطية الأهم فالأهم من حاجاته، حتى يصل إلى السلع الترفيهية، دونما حدود تقف عندها الحاجات ، فحاجات الفرد غير محدودة، ويرى نفس الفكر أن الطبيعة الإنسانية واحدة، وأن هذا القانون له صفة العمومية.

وفي ظل الإسلام فإننا لا نسلم بأى من الأمرين، فلا العلاقة بين دخل المسلم واستهلاكه طردية إلى ما لا نهاية، ولا الطبيعة الإنسانية واحدة مهما اختلفت القيم والمفاهيم.

يقول الله تعالى مبينا أن المؤمنين يختلفون عن بقية بنى الإنسان.

إن الإنسان خلق هلوعا* إذا مسه الشر جزوعا

وإذا مسه الخير منوعا* إلا المصلين الذين هم على

صلاتهم دائمون* والذين في أموالهم حق معلوم

* للسائل والمحروم(٣٧)

فقد بين الله تعالى إن الإنسان يخلق بخصائص نفسيه معينة، كثير الهلع، يجزع إذا مسه الشر، ويمنع إذا مسه الخير، لكن المؤمنين مستثنون من ذلك فلهم مواصفات غير ذلك.

وإذا كانت نفسية المؤمن تختلف عن النفسية العادية للإنسان، فلا يشترط إذا أن تكون العلاقة بين دخل المسلم واستهلاكه علاقة طردية، بغير حدود.

وهذه هي الحقيقة فعلا، ففي ظل تطبيق الشريعة الإسلامية، فإنه وبرغم إباحة التمتع بالطيبات، فإن هناك ضوابط وتكاليف تسبق هذه المرحلة، حتى ليقف سريان العلاقة الطردية بين الدخل والاستهلاك عند مرحلة معينة، ويشاهد بعدها دخل المسلم يزيد، ولا

---

(٣٧) سورة المعارج ، الآيات من ١٩: ٢٥.

يزيد معه إنفاقه على الاستهلاك.

إن زيادة الدخل عند المسلم تزيد من استهلاكه، طالما أن مستواه الاستهلاكي لم يحقق الضروريات والحاجيات والكماليات، فإذا حقق هذا المستوى وقفت العلاقة الطردية، ذلك أن تجاوز ذلك في المباحات إسراف، وفي المحرمات تبذير ، هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية فقبل أن يصل إنفاق المسلم إلى الكماليات المباحة، عليه أن يتفقد حال إخوانه من المسلمين، وهل هناك من لم يسد منهم حاجاته الضرورية أو الحاجية؟ فإن كان هناك من لم يحقق ذلك، لم يكن له أن ينفق على كمالياته« ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جنبه وهو يعلم به»[٣٨] .

إذا فعلاقة الدخل بالاستهلاك في ظل الإسلام تتحدد من خلال خيوط كثيرة، ولا تكون العلاقة الطردية هذه عند المسلم مطلقة، فإذا كان قد حقق مستويات الاستهلاك الثلاثة، فإن زيادة إنفاقه على الاستهلاك أما إسراف أو تبذير، وكلاهما منهى عنه، ولذا فإن زيادة دخل المسلم عندئذ تؤدي إلى زيادة إنفاقه على مصالح المسلمين، سواء بالإنفاق المباشر على الغير، أم بالإنفاق الاستثماري المؤدي إلى زيادة رأس المال وتحقيق مصالحه، وبهذا يظهر واضحا أثر تطبيق الشريعة الإسلامية على حجم الاستهلاك من ناحية،

(٣٨) رواه الطبراني والبزار ، انظر فيض القدير، المناوى، دار المعرفة، بيروت ط٢ سنة١٩٧٢ حديث رقم ٧٧٧١.

وعلى المستفيدين منه من ناحية أخرى.

الفرع الثاني

علاقة السعر بالاستهلاك

فـــي ظـــل الإســـلام

في ظل النظرية الاقتصادية الوضعية تقوم علاقة عكسية بين مستوى السعر والاستهلاك، فإذا انخفضت مستويات الأسعار، زاد حجم الاستهلاك، وإذا ارتفعت مستويات الأسعار، انخفض حجم الاستهلاك، ينبنى هذا القانون على أن انخفاض التكلفة أو التضحية يزيد الاستهلاك والعكس بالعكس.

وفي ظل الإسلام فإننا نفرق بين انخفاض سعر سلعة معينة، وبين انخفاض المستوى العام للأسعار، فإذا انخفض سعر سلعة ما، فلاشك أن استهلاك المسلم منها يزيد بفعل عملية الإحلال بين السلع، فهو ينتقل من استهلاك السلع التي ما زالت مرتفعة السعر، إلى السلعة التي انخفض سعرها، ومعظم السلع بدائل لبعضها البعض، فعلى مستوى سلعة واحدة ينطبق القانون. لكن إذا انتقلنا إلى حالة انخفض فيها المستوى العام للاسعار، فإن المسلمين الذين لم يحققوا مستويات الاستهلاك الثلاثة، هم الذين يزيد استهلاكهم،

ليحقق هذه المستويات، وأما المسلمون الذين تحققت لهم المستويات الثلاثة من قبل، فإن انخفاض المستوى العام للأسعار لا يرتب زيادة في استهلاكهم ، وسبب توقف سريان القانون هنا، هو وجود ضابط يجعل لحجم استهلاك المسلم حدودا يقف عندها، فليس هناك إسراف أو تبذير كما قلنا. وحتى، ولو كان المسلم لايدفع في السلع ثمنا ما، فإنه لا يحق له أن يتجاوز في استهلاكها إلى ما بعد إسرافا أو تبذيرا، فليست التكلفة المرتفعة فقط هي التي تمنع المسلم من زيادة الإنفاق، وإنما تحريم الإسراف هو الذي يمنعه، ونحن نعلم أن الإسراف محرم في استخدام الماء للوضوء، حتى ولو كان المسلم يتوضأ من نهر جار، على الرغم من أن إسرافه لا يؤثر على حجم النهر ، لكن الإسراف منهى عنه ومحرم سواء أكانت له تكلفة أم لم تكن ، فكثيرا ماجاء في القرآن الكريم قالخ تعالى «ولا تسرفوا إنه لايحب المسرفين»[٣٩].

ومما سبق يتضح لنا أن القوانين الاقتصادية التي اشتقتها النظرية الاقتصادية من السلوك الإنساني في غرب أوربا لا تنطبق تماما على سلوك المسلم، بل إنها تقف عند حد معين فلا تعمل بعده.

(٣٩) انظر على سبيل المثال الآية رقم ٣١ من الاعراف، الآية رقم ١٤١ من الانعام.

الفرع الثالث

دور الإعلان بالنسبة للاستهلاك في ظل الإسلام

يؤدي الإعلان دورا هاما في توسيع رقعة الاستهلاك في الوقت الحاضر، فتقوم الشركات الكبرى بحملات إعلانية تنفق عليها الملايين لتجني من ورائها البلايين، ويعتمد الإعلان المعاصر، على التأثير النفسي على المستهلك، وتسيطر أفكار «فرويد» على تفكير رجال الإعلان، وإمعان النظر في إعلان للسجاير يربط بين صحبة فتاة جميلة وتدخين نوع من السجاير، يظهر مدى سيطرة هذه الأفكار على رجال الإعلان، وبهذا فإن الإعلان يضفي على السلعة صفات لا وجود لها، ويضاعف من استهلاكها على غير أساس صحيح، فإذا أردنا التعرف على موقف الإسلام من هذا السلوك، وجدنا أن أقل ما يوصف به الإعلان المعاصر هو «الكذب» وما يؤدي إليه من استهلاك مضاعف، هو الإسراف أو التبذير، وأقصى ما يسمح به الإسلام للإعلان هو ذكر الصفات الحقيقية للسلعة كنوع من التعرف بها، بل ويجب في التعريف بها أن يذكر أضرارها أو عيوبها التي بها، فالتعريف لا يتم بذكرب المحاسن فقط «لا يحل لاحد يبيع بيعا إلا أن يبين آفته» ولايحل لمن يعلم ذلك إلا تبيينه[٤٠]» كما قال صلى الله عليه وسلم لمن أخفى ردئ الطعام

---

(٤٠) رواه البيهيقي والحاكم وقال صحيح الاسناد، انظر الحافظ العراقي بهامش أحياء علوم الدين للغزالي جـ٢ ص٧٨١.

وأظهر جيده: أفلا صببته فوق الطعام ليراه الناس، من غش فليس منا(٤١).

وبناء على ضرورة التزام الصدق المطلق في الإعلان في ظل الإسلام فإنه لن يؤدي إلى زيادة الاستهلاك من سلع أقل ما توصف به أنها لا تضر ولا تنفع، ناهيك عن السلع مؤكدة الضرر، وبهذا فإن حجم الاستهلاك سيقف عند الحدود التي تبررها حاجات الناس فعلا، هذا بخصوص أثر الالتزام بالإسلام على الاستهلاك الفردي، وننتقل إلى الحديث عن الاستهلاك الجماعي في الفرع الاتي:

الفرع الرابع
أثر الالتزام بالمنهج الإسلامي
على الاستهلاك الجماعي

إذا انتقلنا إلي بيان أثر الالتزام بالإسلام على الاستهلاك الجماعي، يتبين لنا أن الاستهلاك الجماعي في ظل هذا الالتزام سينقلب رأساعلى عقب، ذلك أن هذا الميدان يحظى بأكبر نصيب من الإسراف والتبذير، وأكبر قدر من النفقات التي لا مبرر لها · بسبب غياب الشريعة الإسلامية · ذلك أن المتصرف في المال العام

(٤١) المناوي- فيض القدير، مرجع سابق، جـ٦ ص١٨٥ ·

يتصرف فيما لا يملك، وعند غياب الشعور الإسلامي الذي يجعل للمال العام حرمة كبيرة. فإن هذا المال يكون مجالا للاختلاسات والتبديد، وربما اتبع المختلسون فعلتهم بإهلاك أصل المال الذي اختلسوا بعضه ، ولا يفعلون ذلك إلا لغياب الحس الإسلامي لديهم، واطمئنانهم إلى عدم وصول القانون إليهم، إما لنقص فيه، أو لأنهم يأوون إلى ركن يحميهم من يد القانون، أما في ظل الإسلام فإنه سيعمل على ايقاظ الإيمان في قلوبهم، ويمتد قانونه إلى الجميع بدون تفرقة بين إنسان وإنسان، فيصان المال العام من العبث الذي يلحق به في ظل القوانين الحالية.

ولو القينا نظرة على بنود الإنفاق في ميزانيات الدول العربية- في غيبة الإسلام- لشد أنظارنا بند مكرر في هذه الميزانيات، لضخامته من ناحية، ولمجاله من ناحية أخرى.

هذا البند بند النفقات الأمنية التي تصل في المتوسط إلى ٣٠٪ من حجم الإنفاق العام، ويليها نفقات الدفاع والتي يصل متوسطها إلى ٢٤٪ من حجم الإنفاق.

فإذا جمعنا الرقمين معا وجدنا نسبتهما إلى الإنفاق العام تمثل ٥٤٫٨٪ وهنا يكون النزيف الكبير في جسد الاقتصاد العربي.

وربما يقول البعض إن نفقات الدفاع ضرورية لحماية الأمة العربية، ولها آثارها الاقتصادية المعروفة في الأدب الاقتصادي.

ولكن واقع الامة العربية يظهر أن هذه النفقات لا توجه إلى الدفاع ضد العدوان الخارجي، وإنما توجهها ضد بعضها البعض، أى ضد نفسها، ويكفي للتدليل على هذه الحقيقة أن نفقات الدفاع تميل إلى الانخفاض النسبي في الدول العربية، في الوقت الذي بلغ فيه طغيان عدوها مداه، كما أن عدد الحروب التي خاضتها الامة العربية ضد عدوها، أقل مما خاضته ضد بعضها البعض، ففي خلال ٥٠ عاما انقضت من عمر اسرائيل قامت بينها وبين العرب خمسة حروب، بينما خاضت الدول العربية ضد نفسها أكثر من هذا العدد. وتطبيق الشريعة والالتزام بها، سيحول دون قيام هذه الحروب، ويقف هذا النزيف الذي يبدد فيه المال العام. أما فوائد الانفاق العسكري المعروفة، فإنها تحدث في البلاد التي تنتج السلاح، أما الدول المستوردة له مثل دولنا، فإن الإنفاق العسكري لا ينعكس على إنتاجها المدني، بنفس القدر الذي يحدث في الدول المنتجة للسلاح.

أما نفقات الأمن فإنها ناتجة عن بعدنا عن الشريعة، وعدم أمن الحكومات على مراكزها، لأنه لم تحقق العدل الاجتماعي، ولم تحفظ في مجتمعاتها التوازن الاقتصادي، ولم تقم على مبدأ الشورى. ولو حدث ذلك لقلت الفتن، وانخفضت حدة التوترات، ومن ثم قلت النفقات الموجهة إلى مرفق الأمن «حكمت فعدلت فأمنت فنمت».

ويتبين لنا أن تطبيق الإسلام يوفر لنا جانبا كبيرا من النفقات العامة، يمكن توجيهه نحو الإنفاق المنتج الذي يرفع مستوى الجماعة.

ويمكن أن يغني المقترض من هذه الدول عن أن يمد يده للخارج ويعاني من ضغوط الدين الأجنبي.

إن النظم المطبقة لدينا تجعل من النمط الغربي في الإنفاق والاستهلاك تطلعا للجماهير ، وهي إذ تخلق فيهم هذا الشعور، تعجز عن تجنيد طاقاتهم لزيادة الإنتاج وفاء بهذا التطلع، ومن ثم توقعهم في الاحباط النفسي، فالعجز عن الإنتاج يقابله تطلع إلى الاستهلاك الوفير، وليس بهذا الأسلوب تعالج المشكلة.

إننا في حاجة إلى أمرين:

١- قيام الجماهير بالبذل والانتاج.

٢- تعالي الجماهير على الاستهلاك المظهري وغير الحقيقي.

والشريعة الإسلامية هي التي تستطيع أن تفرض على الجماهير العطاء غير المحدود عبادة لله تعالى، وتفرض ضبط الاستهلاك لدرجة تحريم الإسراف في استخدام الماء على شاطئ المحيط، فهي وحدها القادرة على أن تجعل الفائض الاقتصادي- الفرق بين الانتاج والاستهلاك- أكبر ما يمكن ، ومعلوم أنه بقدر حجم الفائض الاقتصادي وحسن استخدامه ، تتوقف نتائج التنمية

الاقتصادية. أما حالنا اليوم فهو نقص متوال في حجم الانتاج النسبي، وتزايد مطرد في حجم الاستهلاك النسبي والمطلق. ففي ميدان إنتاج الغذاء كنا منذ نصف قرن نصدر الحبوب الزراعية، والعرب- لا ينتجون اليوم إلا ثلث حاجاتهم منها، بل إن صادراتنا من السلع الزراعية كانت تمثل نسبة ٩٦٪ من وارداتنا عام ١٩٧٠ فأصبحت عام ١٩٨٢ لا تمثل سوى ٢٢٪ منها [٤٢] وهي اليوم أقل من هذه النسبة. وفي ميدان الاستهلاك الترفي كان بند «الديكورات» لا يمثل رقما يذكر، فإذا به اليوم يمثل نسبة كبيرة من حجم استهلاك الاسر الغنية والمتوسطة ، وينسى المسلمون- وهم في غمرة الخضوع للإعلان المعاصر، والذي عرفنا سماته، ينسون أن النبى صلى الله عليه وسلم - فيما رواه مسلم-دخل يوما فوجد السيدة عائشة (ض) قد زينت بيتها بشئ، فلما رآه عليه السلام جذبه حتى هتكه وقال: ياعائشة إن الله لم يأمرنا فيما رزقنا أن نكسو الحجارة والطين [٤٣]. وينسون أيضا ما رواه الطبراني من أن عبد الله بن عمر (ض) دعا إلى عرس ابنه سالم، وكان من بين المدعوين، أبو الدرداء (ض) فلما دخل وجدهم قد ستروا الجدران

---

(٤٢) د. محمد عبد السلام، التكنولوجيا الحديثة والتنمية الزراعية في الوطن العربي عالم المعرفة، الكويت، سنة ١٩٨٢ ص٢٦.

(٤٣) رواه مسلم وابو داود والبخارى انظر فيض القدير، مرجع سابق، مجلد ٢ حديث رقم ١٧٧٧.

بسجاد أخضر، فلما رآه غضب وقال: ما هذا يابن عمر؟ أتسترون الجدار؟ فقال له ابن عمر غلبنا عليه النساء[٤٤] وفي رواية البخارى لهذه الواقعة قول أبي الدرداء لابن عمر رضى الله عنهما « من أخشى عليه أن تغلبه النساء فلم أكن أخشى عليك، والله لا أطعم طعاما[٤٥].

ولقد اختلف الفقهاء في حكم هذه النفقات غير الجائزة فقال الصنعاني: جزم جماعة بتحريم ستر الجدار وجمهور الشافعية على أنه مكروه[٤٦]. أما المبالغة فيه والتي تحدث الآن فهي محرمة، من باب أنها إسراف في غير ضروري. وهكذا نرى أن الإنفاق الاستهلاكي في مجتمعنا يحظى- كما قلنا- باكبر نصيب من الإسراف بل والتبذير، وتطبيق النهج الإسلامي والالتزام به كفيل- كما بينا- يخفض حجمه وتوفير جانب كبير منه يمكن أن يوجه للإنفاق المنتج.

وإذا كان حجم الإنفاق الاستهلاكي يتضخم في مجتمعنا بسبب الإسراف والتبذير، فإن هذه المجتمعات ترتكب تجاوزا من نوع آخر يتمثل في نقص نفقات الضمان الاجتماعي فيها، مما يجعل فريقا من أبنائها » (غير القادرين) يعيشون تحت المستوى الواجب

(٤٤) رواه الطبراني.

(٤٥) رواه البخارى.

(٤٦) المناوى، فيض القدير، مرجع سابق، مجلد ٢ ص٢٥٤.

تحققه، ولقد مر بنا أنه يجب أن يتحقق لهم الحد الأدنى من الإنفاق الاستهلاكي، عن طريق الميزانية العامة للدولة.

لقد فرطت معظم دولنا في جباية الزكاة وتوزيعها على هذا الفريق من الناس، وترتب على ذلك أن وجدت فئات تعيش تحت مستوى حد الكفاية الواجب تحققه لكل فرد في المجتمع بوسيلة ما. والالتزام بالمنهج الإسلامي يوجب على دولنا أن تقوم بواجبها في جباية الزكاة، وإجبار الأفراد على التكافل، وتوفير حد الكفاية لكل فرد. ويترتب على هذا الالتزام زيادة نفقات الضمان الاجتماعي كبند من بنود الإنفاق الاستهلاكي، ولقد مر بنا أن الالتزام بمنهج الإسلام يرتب خفضا كبيرا في شتى أنواع النفقات العامة، ومن أهمها نفقات الأمن الداخلي والدفاع الخارجي. ومعنى هذا أن تعود نفقات المجتمع إلى الوضع العادل الذي يطلبه الإسلام. فيعلو الانفاق فوق مستوى التقتير، ويقل عن مستوى الإسراف. ونحن الآن نعاني من تجاوز الحدين معا، فجانب من مجالات الإنفاق تعاني من تجاوز الحد الأعلى، وآخر يعاني من تجاوز الحد الأدنى، حتى صدق علينا القول المشهور: تقتير هنا وإسراف هناك. والتزامنا بالمنهج الإسلامي يرفع التجاوزين، فيرتفع استهلاك الذين يعيشون تحت الحد الأدنى، ويزول الإسراف من المجالات التي يعشش فيها. وتتحقق الفائدة من كل بنود الإنفاق العام.

ويترتب على هذا أن حجم الاستهلاك سيكون مرتفعا بالقدر

الذي يحول دون حدوث الكساد، ولن يتجاوز في زيادته ليصل إلى إمكانية إحداث التضخم، وبالتالي تكون هناك إمكانية كبيرة لتحقيق الاستقرار الاقتصادي وبخاصة إذا التزم المنهج الإسلامي في بقية المجالات.

هذه بعض الآثار الاقتصادية المباشرة التي تترتب على الالتزام بمنهج الإسلام في الإنفاق الاستهلاكي، نأمل أن يكون التعرف عليها حافزا للسعى نحو تطبيق المنهج الإسلامي في هذا المجال وغيره من المجالات، حتى تنعم مجتمعاتنا بخيره، «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض»(٤٧) صدق الله العظيم.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين،،،،

---

(٤٧) سورة الاعراف، الآية رقم ٩٦.



الفهرس